تہذیب العقائد
اُردو ترجمہ و شرح
عقائدِ نسفی
عقائد اسلامیہ پر حاوی یہ کتاب عقائد نسفی کا ترجمہ ہی
نہیں بلکہ اس کی بسیط شرح اور اس ضمن میں تمام ضروری مباحث
اور تاریخی امور پر مشتمل ہے اس میں جا بجا مذاہبِ باطلہ کا
رد بھی کیا گیا ہے معلومات خیز اور قابل مطالعہ کتاب ہے
قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ ۔ کراچی ۱

# تہذیب العقائد

اُردو ترجمہ و شرح

# عقائدِ نسفی

شارح

مولانا محمد نجم الغنی خان رح

ناشر

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی ۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ۔ وَالصَّلٰوةُ عَلَیْهِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَصَحْبِهِ الَّذِیْنَ سَلَكُوْا سَوَآءَ سَبِیْلِهٖ كَمَا یَعْرِفُهُ الْمُؤْمِنُوْنَ۔

اہلِ اسلام کے بہت سے فرقے ہیں۔ ان میں سے کسی کا خلاف اہلِ سنت کے ساتھ بعید ہے اور کسی کا قریب۔ بڑا اختلاف اہلِ سنت کا فتوٰی ہی میں ہوا۔ اور تھوڑا سا اعتقادات میں۔ فتوٰی میں چار مذہب ہو گئے۔ حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی۔ اور اعتقاد میں تین گروہ ہو گئے۔ اشعری، ماتریدی، حنبلی۔ اشاعرہ و ماتریدیہ وحنابلہ میں مسئلۂ تکوین اور استثنا اور ایمان اور قِدم الفاظِ قرآن وغیرہ چند مسائل کا اختلاف ہے۔ باقی میں اتفاق۔ سو مسئلۂ اختلافیہ میں مالکی اور شافعی لوگ امام ابو الحسن اشعری رح کے تابع ہیں۔ اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی لوگ امام ابو منصور ماتریدی کے قول کے تابع ہیں، اس سبب سے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل رح کے مقلد حنبلی کہلاتے ہیں۔

اصول وعقائدِ دین میں صحابہ رض کے عہد تک کوئی اختلاف نہ تھا۔ اس میں جو اختلاف واقع ہوا وہ آخر ایامِ صحابہ رض میں پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ اس باب میں تہتّر فرقے بن گئے۔ اور خلفائے عباسیہ کے وقت سے فلاسفہ کے اقوال بھی دینِ اسلام کی باتوں میں مل گئے۔

اصول وعقائد کی باتوں کو **علمِ کلام** کہتے ہیں۔ اس علم کے سبب سے عقائدِ دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور ان پر سے اعتراض اٹھا دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ متقدمین متکلمین کے نزدیک اس کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں۔ اور متاخرین کے نزدیک اس کا موضوع معلوم ہے اس حیثیت سے کہ اس سے متعلق ہوتا ہے ثابت کرنا عقائدِ دینِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا۔ اور اس علم کا فائدہ اور غرض اتنی چیزیں ہیں (۱) تقلید کے گڑھے سے ترقی کر کے اوجِ یقین پر چڑھ جانا (۲) مسترشدین کو ارشاد کرنا حجت بیان کر کے (۳) معاندین کو الزام دینا ان پر حجت قائم کر کے (۴) قواعدِ دین کی حفاظت کرنا تاکہ معاندین ان پر شبہات نہ کر سکیں (۵) دوسرے علومِ شرعی کو اس سے بنانا کیونکہ سارے علومِ شرعی کی یہی جڑ ہے۔ اسی سے سب نکلتے ہیں۔ کیونکہ جب تک صانعِ عالم کا وجود جو فاعل اور تکلیف دینے والا اور بھیجنے والا رسولوں کا اور نازل کرنے والا کتابوں کا ہے، ثابت نہ ہو جائے گا، علمِ تفسیر اور فقہ اور اصولِ فقہ کیسے متصور ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام علوم اسی علم پر موقوف ہیں اور غایت ان تمام باتوں کی سعادتِ دارین کو پہنچنا ہے۔

علمِ الٰہی اور علمِ کلام میں فرق یہ ہے کہ علمِ کلام میں بحث قانونِ اسلام کے موافق ہوتی ہے برخلاف علمِ الٰہی کے کہ اس میں بحث قانونِ عقل کے موافق ہوتی ہے۔

عقائدِ ماتریدیہ کے بیان میں ایک چھوٹا سا رسالہ ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی الملقب بہ نجم الدین رح کی

تالیف سے مشہور و معروف ہے جن کی نسبت سمعانی کہتا ہے کہ امام نجم الدین بڑے فاضل اور دقیقہ رس اور کامل تھے۔ ہر علم میں ان کی تصنیف موجود ہے۔ قریب سو کتابوں کے تصنیف کیں سنہ ۴۶۱ھ میں شہر نسف ملک ماوراء النہر میں پیدا ہوئے۔ اور سمرقند میں سنہ ۵۳۷ھ میں وفات پائی جیسا کہ کشف الظنون وغیرہ میں مذکور ہے۔ مگر شرح مواہب مؤلفہ زرقانی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس متن کو امام نجم الدین عمر کی طرف منسوب کرنا بھاری غلطی ہے اس لئے کہ اس کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مصنف ابوالفضل محمد بن محمد بن محمد نسفی ہیں جن کا عرف برہان الحنفی ہے۔ علم کلام وغیرہ میں ان کی بہت سی تصنیفیں ہیں۔ اور امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر کا بھی انہوں نے اختصار کیا ہے۔ اور یہ امام نجم الدین نسفی سے بہت بعد گذرے ہیں۔ چنانچہ ان کی وفات کا سال سنہ ۶۸۷ھ ہے۔

بہرصورت میں نے اس متن کی شرح اردو میں تعلیم برادرانِ دینی کے لئے عقائدِ اہلِ اسلام کی معتبر کتابوں سے اقتباس و انتخاب کر کے لکھی تھی اور نام اس کا نجم العقائد رکھا تھا۔ چونکہ وہ شرح بہت طویل تھی اس کا مطالعہ نازک مزاج طبیعتوں پر بار تھا اس لئے میں نے یہ ایک مختصر سی شرح اس مطول شرح سے انتخاب کرنا مناسب خیال کیا۔ نام اس کا **تہذیب العقائد** رکھا ہے۔ بیان اس کا ایسا سہل ہے کہ اگر کوئی مبتدی طالب علم بھی دل لگا کر پڑھے تو اس علم کو حاصل کر لے۔

**قال اهل الحق** اہلِ حق سے مراد متکلمین ہیں جو قواعدِ عقائد کو غور و فکر کے ساتھ نبی کی متابعت سے جانتے ہیں۔ بخلاف حکماء اور فلاسفہ کے کہ وہ ان کے جاننے میں نبی کی متابعت نہیں کرتے۔

**حقائق الاشیاء ثابتة** یعنی متکلمین کا قول ہے کہ بالبداہت عقل حکم کرتی ہے کہ ہر شئی موجود کی ماہیت خارج میں ثابت ہے مثلاً جو چیزیں کہ ہمیں دکھلائی دیتی ہیں جیسا کہ انسان، درخت، پتھر وغیرہ، وہ واقع میں موجود ہیں۔ وہ محض وہم و خیال نہیں ہیں جیسا کہ **عنادیہ** کہتے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں ہے کہ جس چیز کو جیسا ہم نے خیال کر لیا وہ چیز وہی ہے۔ مثلاً درخت کو اگر ہم انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کچھ اور سمجھ لیں تو وہ اور ہے۔ چنانچہ **عندیہ** کی یہی رائے ہے۔

**والعلم بها متحقق** اور ان حقائقِ اشیاء کے موجود ہونے پر ہم کو ان کا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہم ان چیزوں کو جانتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے۔

**خلافا للسوفسطائية** برخلاف سوفسطائیوں کے۔ حکمائے یونان میں ایک گروہ کا نام سوفسطائیہ ہے ان میں تین فریق ہیں۔ ایک **عنادیہ** کہ بسبب عناد کے حقائقِ اشیاء کے منکر ہیں۔ دوسرے **عندیہ** کہ اپنے عندیہ یعنی خیال کے تابع ہیں ہر شئی کو کہتے ہیں منسوب الی العندیہ۔ تیسرے **لاادریہ**۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے اور ہم کو کسی چیز کا علم نہیں ہے۔ اور یہ لوگ ہر چیز کی حقیقت پر شک لاتے ہیں۔ یعنی فی الحقیقت ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ اپنے شک پر شک لانے لگتے ہیں۔ علمائے سوفسطائیہ حقائقِ اشیاء کے منکر ہیں۔ نہیں معلوم ان حکماء کو فہم معمولی[1] کی تبعیت کیوں پسند نہیں آئی۔ حالانکہ فہم معمولی عجیب نعمت جناب باری نے عطا فرمائی ہے کہ جس کے ذریعہ سے بغیر فلسفی ہوئے عموماً صحیح و باطل کی تمیز حاصل رہتی ہے۔ ان حکماء کے مذہب کی رو سے فہمِ معمولی انسان کو حقائقِ اشیاء کی نسبت دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے۔ پس ان فلاسفہ اور جاہل کے درمیان فرق حائل ہے کہ ان فلاسفہ کی سمجھ کے مطابق جتنے عجائب و غرائب عالم میں نظر آتے ہیں وہ سب محض اوہام ہیں اور صرف خیالی وجود رکھتے ہیں اور جاہل بیچارہ جس نے کچھ سرزنش تحصیلِ علمِ فلاسفہ کی نسبت نہیں کی ہے وہ اطمینان سے یقین کر رہا ہے کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے اسے وجودِ مستقل لازم ہے یعنی اگر کوئی رہے یا نہ رہے اور کوئی اعتقاد رکھے یا نہ رکھے تارے، آفتاب، قمر، زمین، پہاڑ، جنگل، دریا وغیرہ کسی کے وجودِ مستقل اور فرض و اعتقاد کے محتاج نہیں ہیں اور جو کچھ ان کی نسبت علم حاصل ہوا ہے وہ صحیح ہے۔ اگر ان حکمائے سوفسطائیہ کے مذہب کی حقیقت

[1] فہم معمولی یعنی تعقلِ عامہ (Common Sense)



جاہل کو سمجھائی جائے تو جاہل یہ سمجھے گا کہ سوچتے سوچتے اور پڑھتے پڑھتے حکماء بلاشبہ مجنون صفت ہو جاتے ہیں آخر کار ہذیان گوئی اختیار کرتے ہیں اور ایسے علم سے جہالت ہزار گونہ بہتر ہے۔ یقیناً یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ تارے تارے رہیں نہ کہ **تارے** خیالات بن جائیں اور ہمارے اعتقاد کے تابع ہو جائیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ عقلِ فلسفی پر فہم جاہل کو آخر کار غلبہ حاصل ہوتا ہے یعنی حکماء جس قدر معرکہ آرائیاں فہمِ معمولی کے ساتھ سلاح خانۂ عقل کے ذریعہ سے چاہیں کریں مگر بالآخر حقوق فہم معمولی پر لحاظ کر کے پشیمان صورت اطاعت فہمِ معمولی کی کرنے لگتے ہیں اور جو کچھ عوام حقائق اشیاء کی نسبت سمجھتے ہیں۔ آخر کار وہی حضرات فلاسفی بھی حقائقِ اشیاء کی نسبت سمجھنے لگتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی سوفسطائی جو تمام عالمِ مادی کو خیالی سمجھتا ہے، بازار میں ٹہلنے نکلے تو گھر میں جو کچھ حقائق اشیاء کو سمجھ کر سبزہ کو نکلا ہو سڑک پر گاڑی دیکھ کر ویسا ہی گاڑی سے احتراز کرے گا جیسا کہ کوئی جاہل عوام مزاج فہمِ معمولی کا معتقد ایسے موقع پر احتراز کو واجبات سے جانے گا۔ اس حالت میں دلائلِ عقلیہ کے حکم کی تعمیل حضراتِ سوفسطائی نہ کریں گے اور گاڑی کو خیالِ مجرد نہ سمجھیں گے۔

**واسباب العلم**۔ عرف میں متکلمین کے علم کا اطلاق عقیدۂ جازم اور یقین پر ہوا کرتا ہے۔ اور وجہ یہ معنی لینے کی یہ ہے کہ علمِ کلام میں ان عقائد سے بحث کی جاتی ہے جو دینِ اسلام کی اصولی باتوں سے متعلق ہوتی ہیں۔ اور جن پر شرع اور اثباتِ شرع کا دار و مدار ہوتا ہے۔ اور جو باتیں ایسی ہوتی ہیں ان کا اذعان کامل ہوتا ہے۔ اس صورت میں علم سے تقلید اور جہل مرکب اور ظن اور شک اور وہم سب نکلے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان میں پورا انکشاف نہیں ہوتا۔

علم کی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث۔ **علمِ قدیم** ایک صفت ہے صفاتِ الٰہی میں سے اور وہ مخصوص ہے خداوندِ کریم کی ذاتِ پاک کے لئے۔ اور **علمِ حادث** علم مخلوق کا ہے۔ یہ علمِ حادث دو قسم کا ہے۔ یعنی اگر کسی شے کے وجود یا ماہیت کا علم بدون حکم کے ہو تو اس کو **تصوّر** کہتے ہیں۔ مثلاً کوئی درخت یا پتھر ہو جس کے وجود کو بذریعہ حسِ باصرہ جانتے ہیں پس اس درخت یا پتھر کے علم کو تصور کہتے ہیں۔ اسی طرح انصاف، محبت، گرمی، سردی وغیرہ کے علم کو تصور کہیں گے مگر جبھی تک کہ نرا علم ہی علم ہو۔ اور جب اس علم کے ساتھ اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اس کی نسبت کچھ حکم لگایا تو اس تصوّر کو اب **تصدیق** کہیں گے۔ مثلاً بذریعہ حسِ باصرہ کے ایک تو یہ تصوّر ذہن میں آیا کہ یہ درخت موجود ہے۔ دوسرے بذریعہ اس حس کے اس کے رنگ کا تصور آیا۔ اب ان دونوں تصوروں میں جو حکم لگایا تو تصور تصدیق ہو گیا۔ مثلاً یہ درخت سبز ہے کچھ یہ ضرور نہیں ہے کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو۔ بلکہ حکم سلبی بھی ہوا کرتا ہے جیسے یہ درخت سبز نہیں ہے یا عالم کو بقا نہیں ہے۔ علمِ تصوری و تصدیقی میں سے جن میں غور و تامل درکار نہ ہو وہ **ضروری** ہیں اور جو محتاجِ فکر ہوں، وہ **اکتسابی** اور کسبی ہیں۔ نہ سارے علوم تصوری و تصدیقی ضروری ہیں اور نہ سارے کسبی بلکہ بعض ضروری ہیں اور بعض کسبی۔ تمام علومِ کسبی کا منتہا علومِ ضروری پر ہے۔ کیونکہ یہ ان کے مبادی اوّلی ہیں۔ انہیں سے وہ حاصل ہوتے ہیں۔ جب معلوماتِ ضروری سے نامعلوم اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس موقع پر علم کا اطلاق اس نسبت پر ہوتا ہے جو عالم و معلوم کے درمیان میں ہے۔ اور عالم معلوم تک پہنچا دیتی ہے اس نسبت کو متکلمین کی اصطلاح میں تعلق کہا کرتے ہیں، بخلاف فلاسفہ کے کہ علم ان کے نزدیک موجودِ ذہنی سے عبارت ہے۔ یعنی جو مفہوم ذہن میں حاصل ہو کر انکشاف و ادراک کا موجب ہوتا ہے وہی علم ہے اسی کو صورت کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کا زعم یہ ہے کہ جس طرح حقائقِ اشیاء کا وجود خارج میں ثابت ہے اسی طرح ان اشیاء کا وجود ذہن میں بھی ہوا کرتا ہے۔ اشیاء خارج میں اعیان ہیں اور ذہن میں صورتیں۔ اشیاء کے جس قدر آثار و احکام مترتب ہوتے ہیں وہ سب وجودِ خارجی پر مترتب ہوتے ہیں۔ متکلمین میں سے امام رازی اور ان کے اتباع کے سوا کوئی وجودِ ذہنی کا مقر نہیں سب کو اس سے انکار ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہر ایک چیز کے لئے جو خاص مفہوم ذہن میں ہے وہی اس کا وجودِ ذہنی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز ذہن میں معلوم و متمیز ہوتی ہے۔

علومِ ضروری کی تین قسمیں ہیں (۱) وجدانیات۔ یہ وہ ہیں جن کا علم انسان کو خود اپنے نفس یا اپنے قوائے باطنی کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ مثلاً اس بات کا علم کہ ہم ذی وجود ہیں یا اپنے خوف اور غضب اور لذت اور الم اور بھوک اور پیاس کا علم (۲) حسیات۔ تمام تجربیات اور متواترات اور مشاہدات بھی اسی قسم میں داخل ہیں (۳) بدیہیات یعنی اولیات۔ اس کی تعریف حکمائے ایشیا کے نزدیک یہ ہے کہ اولیات ایسے قضایا ہیں کہ عقل بمجرد ان قضایا کے تصور کے حکم لگا دیتی ہے۔ ان میں سے پچھلی دونوں قسمیں عمدہ ہیں۔ اور پہلی قسم کا علم میں نفع کم ہے کیونکہ وجدانیات کا اشتراک سب جگہ یقینی نہیں ہوتا جو بات ہم کو اپنے نفس میں معلوم ہوتی ہے وہ شاید غیر کو معلوم نہ ہو۔ حکمائے سوفسطائی ضروری کی تمام اقسام کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی چیز معلوم نہیں جس سے مجہول کا اکتساب ہو سکے۔ اسی لئے محققین نے ان کے ساتھ مناظرہ کرنے سے منع کیا ہے۔ کیونکہ اس میں تو یہی ہوتا ہے کہ اپنی معلومات کے ذریعہ سے مجہولات کو ثابت کرتے ہیں۔ پس ایسے لوگوں کو یوں الزام دینا چاہیئے کہ ان کے سامنے وہ وہ چیزیں شمار کریں جن کا اعتراف ان کو لا محالہ کرنا ہو۔ مثلاً دریافت کریں کہ تم کو لذت والم اور آگ یا پانی میں ہاتھ ڈالنے یا اپنے اور غیر کے مذہب میں کوئی امتیاز اور فرق معلوم ہوتا ہے اگر انکار کریں تو ان کے بدن میں کچھ چبھونا چاہیئے یہاں تک کہ تکلیف کا اعتراف کرنے لگیں۔ پس یہ حسّیات سے ہے اور الم ولذت میں فرق بدیہیات سے ہے۔ اور دونوں ضروری ہیں۔

للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل۔ یعنی عقیدۂ جازم کے وسائل حصر اور احاطے کی رُو سے ظاہر میں تین ہیں۔ اول سبب حواسِ سلیم ہے۔ دوسرا سبب خبر صادق۔ تیسرا سبب عقل ہے۔ اور یہ اسباب علم مخلوق کے واسطے ہیں۔ خواہ وہ فرشتے ہوں یا انسان یا جن۔ بخلاف اللہ تعالےٰ کے علم کے کہ اس کا علم لذاتہ ہے۔ یعنی اس کے واسطے کوئی سبب نہیں ہے۔ مصنف رح نے اپنے قول میں سلامتیٔ حواس کی قید اس واسطے لگا دی ہے کہ بعض موقعوں پر کسی مانع کے سبب سے حسّ غلطی بھی کرتی ہے۔ اَحْوَلْ یعنی ڈھیرا[ف۱] ایک کو دو دیکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی سبب سے اُس مجمع اعصاب میں جس میں قوتِ بصر موجود ہے التواء واقع ہوتا ہے چنانچہ اس کی فضا میں ٹیڑھاپن آجاتا ہے۔ اور ایک خانہ کے عوض گویا دو خانے ہو جاتے ہیں تو اَحولیت عارض ہوتی ہے۔ کیونکہ نور میں تفرقہ واقع ہونے کے سبب مرئی میں اثنینیت متحقق ہوتی ہے۔ اور بعض اسباب سے ذائقہ بالکل بگڑ جاتا ہے کہ مزہ معلوم نہیں ہوتا۔ کبھی ذائقہ میں تغیّر آجاتا ہے۔ مثلاً صفراوی کو شیریں کڑوا معلوم ہوتا ہے۔ اور عارضۂ خدر وغیرہ میں قوت لمس زائل یا کم ہو جاتی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

فالحواس خمس۔ یعنی دریافت کرنے کی قوتیں پانچ ہیں۔ مصنف نے حواس خمسۂ ظاہریہ کو بیان کیا ہے۔ اور باطن کے پانچ حواسوں کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ ان کے دلائل علمائے اصولِ اسلامیہ کے نزدیک کامل نہیں مگر یہ بھی یاد رہے کہ ہماری قوتِ ظاہریہ کو ہرگز من حيث التمائز فعل کی صلاحیت نہیں ہے۔ قوائے ظاہریہ کا کام صرف اسی قدر ہے کہ قوتِ مدرکہ کے فعل کا ذریعہ ہوا کرے۔ بلکہ من حيث التمائز فعل کی صلاحیت بعض قوائے باطنیہ کو ہے۔ اور قوائے ظاہریہ کو کوئی سروکار حکومت سے نہیں ہے۔

السمع۔ ایک قوت کانوں سے سننے کی۔ یہ امر بدیہی ہے کہ دونوں کانوں کی طرف عموماً سمع کی نسبت کی جاتی ہے۔ اس سبب سے کانوں کا آلۂ سمع ہونا کسی صاحبِ عقل کے نزدیک ثبوت طلب نہیں ہے مگر یہ کہ کیونکر قوتِ سامعہ کا فعل کانوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے ایک امر دریافت طلب ہے۔ یاد رکھو کہ قوتِ سامعہ کان کے ایسے پٹھے میں موجود ہے جو اس کے سوراخ کے اندر بچھا ہُوا ہے۔ اور یہ پٹھا نہایت ذکی الحس ہے یہانتک کہ ہوا کے خفیف تموج کو بھی محسوس کر لیتا ہے۔ اگر یہ ذکی الحس نہ ہوتا تو انسان کرۂ ہوائی میں رہ کر اپنی قوت سمع سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکتا۔ صوت (آواز) کا سبب فلاسفہ کے نزدیک ہوا کا تموج ہے۔ مگر بعض فلاسفہ کی رائے ہے کہ ہوا کا قرع اور قلع اس کا سبب ہے۔ کہ تموجِ ہوا سوراخِ گوش میں ہو کر عصبۂ ذکی الحس پر قرع کرتا ہے۔ اس قرع

ف۱ ڈھیرا یعنی بھینگا۔



کی وجہ سے آلۂ سمع میں بصلاحیتِ خاص کیفیتِ صوتی پیدا ہوتی ہے لیکن متکلمین کہتے ہیں کہ اس کی ماہیت بدیہی ہے تعریف کی محتاج نہیں۔ اور تموج اور قرع اور قلع کے بھی خلاف ہے۔ چنانچہ دیکھو یہ کسی نہ کسی طرح سے محسوس بھی ہو سکتے ہیں صوت نہیں محسوس ہو سکتے۔

والبصر۔ دوسری قوت آنکھ سے دیکھنے کی۔ مختلف الوان و اشکال کا درک کرنا اسی کی شان سے ہے۔ ساخت چشم کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ صانعِ ازل نے ترکیبِ چشم میں اصولِ مرایا و مناظر کا لحاظ بڑی صنعت سے رکھا ہے۔ مقدمِ دماغ سے دو عصبے (پٹھے) نکلے ہیں۔ ایک جانبِ راست سے اور دوسرا جانبِ چپ سے۔ عصبِ راست جانبِ چپ کو اترا آیا ہے اور عصبِ چپ جانبِ راست کو نازل ہوا ہے اور اس مقام کے برابر میں جو ناک کی انتہا ہے بہ سبیلِ تقاطعِ صلیبی آپس میں مل گئے ہیں۔ اور مل کر اسی جگہ پر یکجا نہیں ہو گئے ہیں جو جانبِ راست سے آیا ہے اور بائیں آنکھ میں پہنچا ہے اور جانبِ چپ سے آیا ہے اور داہنی آنکھ میں پہنچا ہے وہ جگہ جو موضعِ تقاطع ہے محلِ نور ہے۔ اسی سبب سے ہر چیز ایک محسوس ہوتی ہے۔ حکمائے ایشیا کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ اشباح کا وقوع رطوبتِ جلیدیہ پر ہوتا ہے مگر اہلِ یورپ کی تحقیقات یہ ہے کہ اشیائے مرئیہ کے اشباح کا انطباع رٹینا[ف۱] پر ہوتا ہے جو ایک غشا[ف۲] ہے اور اس اختلاف کی تاویل اس طرح ہو سکتی ہے کہ رٹینا کا اطلاق اس غشا پر ہے جو عصبۂ انظاریہ سے رطوبتِ زجاجیہ تک اتصال پذیر ہے اور خود رطوبتِ جلیدیہ غشائے رٹینا کی ترکیب میں داخل ہے۔ پس جب کیفیت یہ ہے تو اختلاف اس قدر باقی رہتا ہے کہ حکمائے یورپ کے قول کے موافق اشباح کا انطباع ایک غشا پر ہوتا ہے جو جلیدیہ سے مرکب ہے اور مذہبِ حکمائے ایشیا یہ ہے کہ صرف رطوبتِ جلیدیہ جو غشائے رٹینا کی ترکیب میں داخل ہے شبح یعنی تصویر مرئی کا انطباع قبول کرتی ہے۔ مؤلف کی دانست میں رطوبتِ جلیدیہ انطباع میں بلا شبہ معین ہوتی ہے مگر خود انطباع جلیدیہ پر نہیں ہوتا ہے۔ جسمِ غشائی رطوبت سے زیادہ تر انطباع قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اہلِ یورپ نے بوقتِ تحقیقات غشائے رٹینا پر مرئی کی تصویر انطباع پائی ہے۔

والشم۔ اور تیسری قوت ناک سے سونگھنے کی۔ قوتِ شم کا موضع دو پٹھے ہیں جو مانند سرِ پستان کے مقدمِ دماغ سے اگتے ہیں۔ ان پٹھوں کی ساخت ایسی ذکی الحس واقع ہے کہ نہایت لطیف اجزا کو بھی محسوس کر سکتی ہے۔ قوتِ شم کی شان سے ادراک ایسی رائحہ کا ہے جو ہوائے مشموم کے ذریعہ سے وہاں تک پہنچتی ہے۔ اجسامِ مادیہ ذی رائحہ ہونے کی صورت میں جب ہوا سے متحرک ہوتے ہیں تو ان سے اجزائے باریک نکل کر ہوا میں پریشان ہوتے ہیں اور اس ہوا سے مختلط ہو جاتے ہیں جو ہوا کہ ذی رائحہ اور قوتِ شم کے درمیان حائل رہتی ہے۔ اور بذریعہ اس ہوائے متکیف کے قوتِ شم تک پہنچ جاتی ہے۔ بعض حکما کہتے ہیں کہ وہ ہوا جو ذی رائحہ سے نزدیک تر ہوتی ہے، ذی رائحہ کی رائحہ کے ساتھ متکیف ہو جاتی ہے اور یہ ہوائے قریب اس ہوا تک پہنچ جاتی ہے جو ہوا کہ محلِ قوت شم کے پاس رہتی ہے مگر اسی ہوائے قریب تر کا ایصال اجزائے ذی رائحہ کی مخالطت کے بغیر ظہور میں آتا ہے۔ اور مختلف اجسام کی بو صرف تجربہ کے ذریعہ سے ممیز ہو سکتی ہے قوتِ شم سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔

والذوق۔ اور چوتھی قوت زبان سے چکھنے کی۔ حکمائے ایشیا لکھتے ہیں کہ حاسۂ ذوق کا وسیلہ ایک پٹھا ہے جو زبان پر پھیلا ہوا ہے۔ یہی پٹھا رطوبت لعابیہ کے ذریعہ سے مختلف مزوں کو درک کرتا ہے اور لعاب کے ذریعہ سے ادراکِ طعم دو وجہ سے خالی نہیں ہے (۱) اجزائے ذی طعم لعاب سے مختلط ہو کر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ (۲) یہ رطوبات خود اجزائے ذی طعم سے متکیف ہو کر ان کی مخالطت کے بغیر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ اس صورت میں صرف رطوبات متکیف ہوتی ہیں اور اجزائے ذی طعم لعاب دہن کے

ف۱ Retina (شبکیۃ العین) ف۲ غشا یعنی پردہ۔

ذریعہ سے زبان میں سرایت نہیں کرتے۔ حکمائے یورپ کی تحقیق یہ ہے کہ زبان کی سطح بالا بہت سے ابھرے ہوئے دانوں سے بھری ہوئی ہے انہیں دانوں میں قوتِ حسیہ ہے۔

**واللمس**۔ اور پانچویں قوت بدن سے چھو کے دریافت کرنے کی۔ قوت سمع و قوت ذوق و قوت شم و قوت بصر کے وسائل فعل حکمتِ الٰہی نے اعضائے خاص مقرر کئے ہیں مگر قوتِ لمس کے لئے کوئی عضوِ خاص اللہ تعالیٰ نے مقرر نہیں فرمایا ہے۔ تمام جلدِ بدن میں یہ قوت حاصل ہے اور گوشت میں بھی جو تحتِ جلد واقع ہے موجود ہے اور اسی لئے جلد ناقص ہو جانے کے بعد حس کے اعتبار سے گوشت ہی جلد کا کام دینے لگتا ہے۔

**وبکل حاسۃ منہا یوقف علیٰ ما وضعت ھی لہ**۔ اور ہر ایک دریافت کرنے کی قوت سے وہی دریافت ہوتا ہے جس کے لئے وہ قوت مقرر ہے۔ حواسِ مذکورۂ بالا اپنے فعل میں یک رنگ ہیں اشیائے فی الخارج کی ایک ایک خاص صفت سے اطلاع دیتے ہیں۔ مثلاً قوتِ ذوق سے مزہ کسی شئ ذی طعم کا معلوم ہوتا ہے۔ بذریعہ قوتِ شم کے بُو کسی ذی رائحہ کی محسوس ہوتی ہے۔ بذریعہ قوتِ سمع کے ادراکِ اصوات متصور ہے۔ اور حس بصر کی قوت نور اور لون اور اشکال اور مقادیر اور حرکات اور حسن و قبح وغیرہ سے اشیاء کی خبر دیتی ہے۔ اور قوتِ لمس سے اشیاء کی شکل کذائی اور خشکی و گرمی، سختی و نرمی، ملائمت و خشونت اور کیفیاتِ ابعادِ ثلثہ اور حرکت و سکون مدرک ہوتے ہیں جس قوت کا جو کام ہے وہ کام اسی سے نکلتا ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک قوت کا کام دوسری سے نکل جائے۔ مثلاً گرمی یا سردی جو حس لمس کی محسوسات سے ہے وہ قوتِ ذوق سے مدرک نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں ایسا اتفاق پڑتا ہے کہ کسی شے کے کھاتے وقت حلاوت اور حرارت دونوں مدرک ہوتے ہیں تو یہ صرف قوتِ ذائقہ کا شعور نہیں ہے بلکہ قوتِ لمس حرارت سے خبر دیتی ہے۔ اور حس ذوق سے حلاوت معلوم ہوتی ہے۔ چونکہ قوتِ لمس کی شان سے ہے درک کرنا ملموسات کی گرمی اور سردی، رطوبت اور یبوست، ملائمت اور خشونت، سختی اور نرمی، ثقالت اور خفت کو جو اشیاء کی صفاتِ مختلفہ ہیں، اس لئے بعض حکماء حسِ لمس کی چار قسمیں سمجھتے ہیں۔ یعنی حرارت اور برودت کے درمیان ایک قوت کو حاکمہ جانتے ہیں۔ اسی طرح اور ملموساتِ متضادہ کے لئے الگ الگ قوتِ حاکمہ شمار کرتے ہیں مگر یہ مذہب بالکل غلط ہے کیونکہ ان اقسامِ لمس کو قوتِ مدرکۂ ظاہر یہ الگ الگ تصور کرنا ایسا ہے جیسے کہ اقسامِ ذائقہ کو انواعِ قوتِ مدرکۂ ظاہر یہ الگ الگ تصور کریں۔

**والخبر الصادق علیٰ نوعین احدھما الخبر المتواتر وھو الخبر الثابت علی السنۃ قوم لا یتصور تواطؤھم علی الکذب وھو موجب للعلم الضروری کالعلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ والبلدان النائیۃ**۔

اور خبر صادق کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں سے خبرِ متواتر ہے اور وہ خبر ثابت ہے بے تغیر کے زبانوں پر ایک گروہ کی اس طرح پر کہ نہ متصور ہو اجماع اس گروہ کا جھوٹی بات پر۔ اور ایسی خبر متواتر بے شک سبب ہے واسطے علم ضروری کے جیسے علم پچھلے بادشاہوں کا زمانۂ گذشتہ میں اور دور کے شہروں کا۔ یاد رکھو کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق واقعہ کے ہو۔ اور خبرِ کاذب وہ ہے جو مطابق واقعہ کے نہ ہو لیکن اس امر میں بحث ہے کہ مطابقت واقعہ کی اس مضمون سے لحاظ کی جائیگی جو متکلم کے بیان سے کسی طرح سمجھ میں آتا ہو۔ یا صرف متکلم کی مراد سے معتبر ہوگی گو وہ مراد کسی طرح اس کے بیان سے سمجھ میں نہ آتی ہو۔ پس اصل یہ ہے کہ مطابقت واقعہ کی اسی مضمون سے لحاظ کی جائے گی جو متکلم کے بیان سے کسی طرح سمجھ میں آتا ہو نہ کہ صرف متکلم کی مراد سے جو اس کلام سے کسی طرح اشارۃً یا کنایۃً یا کسی قرینہ سے یا کلامِ ماسبق سے یا طرزِ کلام سے سمجھ میں نہ آسکے۔ پس صرف اسی مراد کا مطابق ہونا اس کلام کے صادق ہونے کے لئے کافی نہیں ہے اور حق تعالیٰ نے خبر کو واسطے حاصل ہونے علمِ سامع کے مافی الضمیر متکلم پر وضع کیا ہے لیکن احتمالِ کذبِ متکلم کبھی قصداً اور کبھی خطأً بسبب



قصورِ فہم اور حافظہ وغیرہ کے البتہ مانع حصولِ علم ہوتا ہے لہٰذا خبر مطلق کو اسبابِ علمِ یقینی سے نہیں گردانا ہے بلکہ ظنیات سے مانا ہے اور ظاہر ہے کہ ظنیات میں یقین کا مرتبہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ خبر جس میں علم بزوالِ مانع حاصل ہو ایسی خبر مع علم بزوالِ مانع سے کبھی یقین بالبداہت حاصل ہوتا ہے جیسے خبرِ متواتر میں۔ اور خبر متواتر وہ ہے جو ایسی جماعت سے حاصل ہوئی ہو جس کا اتفاق کذب پر بالبداہت عقل کے نزدیک ممتنع ہو۔ اور اس جماعت نے اسی طرح جماعتِ اول سے یقین حاصل کیا ہو یہاں تک کہ منتہی ہو کسی ایک پر حواسِ خمسہ میں سے۔ اور کبھی یقین خبر سے استدلال کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جیسے رسول علیہ السلام کی خبر جو استدلال کے بعد تصدیق ہوئی۔ چنانچہ ماتن علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:۔

**والنوع الثانی خبر الرسول المؤیّد بالمعجزۃ وھو یوجب العلم الاستدلالی والعلم الثابت بہ یضاھی العلم الثابت بالضرورۃ فی التیقن والثبات**۔ خبر صادق کی دوسری قسم رسولؐ کی خبر ہے جو تائید دیا گیا ہے سچے پن میں خدائے تعالیٰ کی طرف سے ساتھ معجزہ کے اور خبر رسول کی واجب کرتی ہے علمِ استدلالی کو۔ اور جو علم اس خبر سے ثابت ہوتا ہے وہ اس علم کے برابر ہے جو ثابت ہوتا ہے بالبداہت یقین کرنے کے رتبہ میں اور قائم رہنے کے مرتبے میں یعنی رسول علیہ السلام کی خبر موجب ہے علمِ استدلالی کو جو فکر و غور سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ استدلال دلیل میں غور و فکر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور جو علم خبر رسول کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ علمِ ضروری کے مشابہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ محسوسات اور بدیہیات اور متواترات سے تیقن اور ثبوت حاصل ہوتا ہے کہ ہر شخص کو ان کی صحت پر وثوقِ کامل ہوتا ہے۔ ایسے ہی خبر رسول کے علم سے وثوق حاصل ہو جاتا ہے۔ جب کہ نبوت اور عصمت دلیل سے ثابت ہوئی تو احتمال کذب کا عمداً اور خطأً دور ہوا۔ اس صورت میں خبر رسول کہ بعد استدلال کے ثابت ہوئی مفید علم قطعی ہو گی۔ شکل منطقی یوں ہے کہ یہ خبر اس شخص کی ہے جس کی پیغمبری بالمعجزہ ثابت ہوئی ہے اور جو خبر ایسی ہو وہ صادق ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ خبر صادق ہے۔ پس جس طرح علمِ ضروری میں احتمالِ نقیض نہیں اور نہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہو سکتا ہے، یہی حال اس علم کا ہے جو خبر رسول سے ثابت ہوا اور خبر فرشتہ اور خبر اہلِ اجماع اور خبر اللہ تعالیٰ خبر رسول کی قبیل سے ہے۔

**واما العقل فھو سبب للعلم ایضا**۔ اور عقل بھی حصولِ علم کا سبب ہے۔ عقل کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قوت ہے نفس کی جس کی وجہ سے نفس علوم اور ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ عقل ایک حجت ہے کہ انسان اس سے عالم و عارف ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عقل ایک چیز ہے جس سے اشیائے نادیدہ کے فہم پر وقوف و آگاہی حاصل ہو جاتی ہے۔

نفسِ ناطقہ کے تعقل کے چار مرتبے ہیں (۱) پہلا مرتبہ عقلِ ہیولانی ہے کہ نفس کو اس وقت صرف معقول کے قبول کر لینے کی استعداد حاصل ہوتی ہے مگر معقول کے مفہوم اور صورت کا اس کے آئینۂ ذہن میں ابھی عکس منطبع نہیں ہوتا۔ یہ اطفال کی حالت ہے (۲) دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ ہے اس میں بعض ضروریات کا علم بھی آ جاتا ہے۔ اور یہ استعداد بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ ضروریاتِ معلومہ کے ذریعہ سے اکتسابِ نظریات کر سکے جس قدر جزئیات کا احساس بذریعۂ حواس اور قوٰی کے ہوتا جاتا ہے اُسی قدر اس مرتبہ میں ترقی آتی جاتی ہے (۳) تیسرے مرتبہ کو عقل بالفعل کہتے ہیں جو ضروریات حاصل ہو چکے ہیں ان کے ذریعہ سے اس وقت میں نظریات کے استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے (۴) چوتھا مرتبہ عقلِ مستفاد ہے۔ اس وقت میں نفس کے سامنے تمام نظریات جن کو اس نے ادراک کیا ہے، حاضر رہتے ہیں ان میں سے تکلیف شرعی کا مدار عقل بالملکہ ہے۔ کیونکہ عقل میں اور علم میں مغائرت نہیں ہے۔ کوئی عاقل ایسا نہیں جو عالم نہ ہو۔ نہ کوئی عالم ایسا ہوتا ہے جس کو کچھ بھی عقل نہ ہو۔ اور علمِ نظریات مدارِ تکلیف اس وجہ سے قرار نہیں پا سکتا کہ یہ کمالِ عقل پر موقوف ہے

اور کمالِ عقل خود نفسِ عقل پر موقوف ہے۔ کیونکہ اول عقل آتی ہے پھر اس کا کمال حاصل ہوتا ہے تو نظریات کا جان لینا ایسی عقل سے نہیں ہو سکتا جو مدارِ تکلیف قرار پائے۔ کیونکہ یہ عقل سے دو مرتبہ زیادہ ہے پس یہ ثابت ہوا کہ صرف بعض ضروریات کا جان لینا مدارِ تکلیف ہونے کے لئے کافی ہے۔

محلِ عقل میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کا ٹھکانا دل میں ہے اور اثر اس کا دماغ میں پہنچتا ہے۔ اور بعض اس کے برخلاف بیان کرتے ہیں اور فقہاء کا مذہب بھی یہی ہے۔ فخر الاسلام نے اس اختلاف کی وجہ سے گول مول بات کہی ہے۔ یعنی لکھا ہے کہ عقل کا ٹھکانا بدن ہے۔ شرع نے اعتدالِ عقل کا اندازہ بلوغ کے ساتھ کیا ہے۔ لڑکا ہو یا لڑکی جب وہ بلوغ کو پہنچ جائے تو اس کی عقل معتدل مانی جائے گی۔

**وما یثبت منہ بالبداھۃ فھو ضروری۔** اور جو علم عقل کے سبب سے ثابت ہوا اور جس میں غور و تامل درکار نہ ہو اسے ضروری کہتے ہیں اور یہ علمائے کلام کی اصطلاح ہے۔ ماتن کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ضروری اور بدیہی میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ بدیہی کی بھی یوں تعریف کرتے ہیں کہ عقل اس کی طرف التفات کرتے ہی فوراً اس کے ثبوت اور تیقن کو قبول کرلے اور کسی حس یا غیر حس کی استعانت کی ضرورت نہ پڑے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عقل سرسری توجہ سے جان لے۔ غور و فکر کرنے اور دلیل کے لئے مقدمات قائم کرنے کی احتیاج واقع نہ ہو۔ اس صورت میں حواس کے ذریعہ سے جو علم حاصل ہو وہ بھی ضروری ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی غور و تامل درکار نہیں ہے۔ مثلاً انسان نے ایک شے کو یا ایک شخص کو دیکھا تو بلا غور و فکر یقینی طور پر جانتا ہے کہ وہ کیا ہے اور کس حالت کے ساتھ ہے وغیرہ وغیرہ مگر یہ بھی یاد رہے کہ بالاختیار حواس کے استعمال سے جو علم حاصل ہو، وہ ضروری نہیں ہے۔ ضروری وہی ہے جو بلا قصد و اختیار حاصل ہو۔

**کالعلم بان کل الشیٔ اعظم من جزئہ۔** جیسے علم اس طور کا کہ کل ہر چیز کا بڑا ہے اس کے جزو سے۔ تو اس حالت میں اس قول کی صحت غور و فکر کی طرف محتاج نہیں معلوم ہوتی ہے۔ یا یہ کہ آفتاب منبعِ نور ہے اور جتنے عدد جفت ہوتے ہیں ان کے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کا علم محتاجِ غور و تامل نہیں ہے۔ بے تامل ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے۔

**وما ثبت منہ بالاستدلال۔** اور جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ۔ استدلال کے تین طریق ہیں۔ (۱) جزئیات سے کلیت ثابت کی جاتی ہے اس طرح کہ چند باتوں سے اس قسم کی کل باتوں کے لئے قاعدۂ عام نکالتے ہیں۔ مثلاً چند مرتبہ ہم نے دیکھا کہ جب ایک امر ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فلانی بات بھی ہوتی ہے۔ پس اس سے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اس قسم کی جتنی باتیں ہیں سب اسی طرح پر ہوتی ہیں جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ سیسہ لوہا چاندی وغیرہ جب خوب گرم کئے جائیں تو پگھل جائیں گے۔ پس قاعدۂ عام یہ نکلا کہ دھاتیں پگھل جاتی ہیں۔ اسے استقراء کہتے ہیں۔ عموماً یورپ کے ناواقف اشخاص استقراء کے اجتہاد کی نسبت لارڈ بیکن کی طرف کرتے ہیں جو مشہور انگریزی فلسفی ہے۔ اور ۱۶۲۶ء میں فوت ہوا ہے۔ یہ غلط اس لئے ہے کہ ارسطو نے استقراء کی بحث نہایت وضاحت کے ساتھ اپنی منطق کی کتاب میں لکھی ہے۔ اس کے علاوہ اہلِ اسلام کی پرانی پرانی کتابوں میں استقراء کی بحث پائی جاتی ہے (۲) کلیت سے جزئیت ثابت کی جاتی ہے۔ استقراء سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فلانی چیزیں زہر دار ہیں۔ پس اس عام قاعدے سے جو ہم کو معلوم ہوا ہے ہم یہ حکم لگائیں گے کہ اگر ان زہر دار چیزوں میں سے کوئی بھی کسی شخص نے کھا لی ہے تو اس پر زہر نے اثر کیا ہوگا اس کو قیاس کہتے ہیں (۳) ایک جزئی سے دوسری جزئی پر دلیل لاتے ہیں یعنی جزئیت سے جزئیت ثابت کی جاتی ہے۔ یہ طریقہ دلیل لانے کا بہت صاف اور صحیح ہے۔ مگر جب تک علت قطعی نہ ہو یہ صورت یقین کا فائدہ نہیں بخشتی۔ جب علت قطعی ہوتی ہے



اس وقت قیاس کی طرف رجوع کر کے یقین کا فائدہ دیتی ہے جیسے نبیذ مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے۔ قیاس ایسے دو قضیوں سے بنتا ہے کہ ان کے مان لینے سے ایک تیسرا قضیہ لازم آجائے اور اس تیسرے قضیہ کو نتیجہ کہتے ہیں اور پہلے دو مقدمات کہلاتے ہیں۔ نبیذ مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے۔ دو قضیے ہیں کہ جن کے مان لینے سے یہ نتیجہ لازم آیا کہ نبیذ حرام ہے۔

**فھو اکتسابی۔** یعنی جو علم حاصل ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اسے علم اکتسابی کہتے ہیں۔ کیونکہ کسب یعنی فکر و غور کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ جیسے کسی مقام سے دھواں اٹھتا دیکھ کر یہ جان لینا کہ وہاں آگ روشن ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے جو بیان کیا ہے کہ جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اسے اکتسابی کہتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اکتساب اور استدلال اور اکتسابی اور استدلالی ایک چیز ہے۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ اکتسابی عام ہے۔ اور استدلالی خاص۔ اس واسطے کہ استدلالی وہ ہے جو صرف دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو۔ اور دلیل میں غور و فکر کرنے کے علاوہ جس میں حواس خمسۂ ظاہر یہ کے استعمال سے فائدہ اٹھاتے ہیں وہ اکتسابی ہے اور عکس نہیں جیسے کسی شے کو دیکھنا بالقصد حاصل ہو۔ پس جب ضروری کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اس کا حاصل کرنا انسان کی طاقت اور اختیار سے باہر ہے تو اس صورت میں اکتسابی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور جب ضروری کے یہ معنی لیتے ہیں کہ غور و فکر کا محتاج نہ ہو تو استدلالی کا مقابل سمجھا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے اس علم کو جو حواس سے حاصل ہو اکتسابی کہا ہے یعنی حاصل ہونے والا اسباب کی مباشرت سے اختیار کے ساتھ۔ اور بعض نے ضروری مانا ہے یعنی حاصل ہونے والا بدون استدلال کے۔

اب یاد رہے کہ ضروری اور کسبی میں منطقیین اور متکلمین کے نزدیک اختلاف نہیں ہے۔ اگر ہے تو اس قدر ہے کہ متکلمین کہتے ہیں کہ ضروری اور کسبی علمِ حادث کی قسمیں ہیں اور منطقی کہتے ہیں کہ مطلق علم کے اقسام ہیں۔ پس متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم ضرورت اور کسب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان دونوں میں واسطہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات اور تمام مخلوق کا علم حضوری ہے اور منطقیین کے نزدیک ضروری میں داخل ہے بوجہ نہ موقوف ہونے کے نظر پر[1]۔

**والالھام۔** واضح ہو کہ الہام اور وحی باعتبار معنی لغوی کے قریب المعنی ہیں گو بعض مواقع استعمال میں کسی قدر ایک دوسرے سے الگ ہوں مگر اکثر جگہ دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ یعنی دل میں القاء کرنا اور عرفِ شرع میں وحی کے ساتھ انبیاء مخصوص ہیں۔ الہام میں سب شریک ہیں۔ الہام کی دو قسمیں ہیں کیونکہ یا تو ان کی قوتِ ملکیہ نہایت علو پر ہے یا نازل۔ قسم اول انبیاء علیہم السلام ہیں قسم دوم انبیاء علیہم السلام سے کمتر درجہ کے لوگوں کا الہام ہے۔ الہام مختلف طور پر ہوتا ہے (۱) کبھی تو خواب میں ملائکہ کے ذریعہ سے۔ اور کبھی دو بدو خدائے پاک سے ہم کلام ہو کر مستفید ہوتے ہیں۔ اور کبھی مغیبات عالمِ مثال میں متشکل ہو کر دکھائی دی جاتی ہیں (۲) کبھی حالتِ بیداری میں یہ تینوں صورتیں پیش آتی ہیں۔ غیر انبیاء کا الہام غالباً پہلی تین صورتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ اور حالتِ بیداری میں خدا سے کلام کرنا اور بواسطہ ناموسِ اکبر الہام کا ہونا یہ انبیاء علیہم السلام کا خاصہ ہے۔ اسی جگہ سے یہ بات ٹھہر گئی ہے کہ غیر انبیاء کا الہام ظنی ہے۔ گو ان کو اس پر پورا اعتماد ہو جائے مگر بغیر قرائنِ خارجیہ کے وہ الہام ظنیت کے رتبہ سے نہیں نکلتا۔ اسی لئے اس کا نام الہام اور اس کا وحی اس فرق کے لئے اصطلاح میں مقرر ہوا۔

**لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشیٔ عند اھل الحق۔** یعنی الہام کسی شے کی صحت کی معرفت کا سبب نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے کوئی حکم حلت اور حرمت اور صحت اور فساد اشیاء کا ثابت نہیں کیا جاتا اور یہ مذہب متکلمین کا ہے۔ صوفیہ اور بعض

---

[1] دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون میں بحث علم۔ ۱۲

شیعہ کے نزدیک اسبابِ علم سے الہام بھی ہے مگر اکثر متکلمین خصوصاً اشاعرہ وماتریدیہ نے اس کو اسبابِ علم سے شمار نہیں کیا ہے۔ کیونکہ کوئی ایسی علامت اس کے ساتھ موجود نہیں ہوتی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یہ منِ عند اللہ ہے اور حجت ہونے کے قابل اور مطابقِ واقع کے ہو۔ اور نیز الہام میں مزاحمت، وہم وخیال اور کدوراتِ نفسانی وشیطانی مانع حصولِ علمِ یقینی ہیں۔ گو اس شخص کو جس کو الہام ہوا ہے اس پر پورا اعتماد ہو جائے مگر بغیر قرائنِ خارجیہ کے نفسِ الہام ظنیت کے رتبے سے نہیں نکلتا۔ اس لئے اسبابِ علم میں سے نہیں شمار کیا جاتا۔

**والعالم**۔ لغت میں عالم نام ہے اس چیز کا جس سے کوئی چیز جانی جائے پھر استعمال اس کا اس چیز میں شائع ہو گیا جس سے صانع جانا جاتا ہے اور وہ ماسوی اللہ ہے موجودات میں سے۔ یعنی مخلوقات جوہر ہو یا عرض، اس لئے کہ چیزیں ممکن ہیں اور محتاج ہیں طرف مؤثر کے جو واجب الوجود ہے اس لئے وجودِ صانع پر دلالت کرتی ہیں۔ اور صفاتِ باری تعالیٰ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر وہ عین ذات نہیں ہیں تو غیر بھی نہیں ہیں بلکہ قدیم غیر مخلوق ہیں۔ پس ہر موجود عالم ہے اس واسطے کہ وہ اس میں سے ہے جس سے صانع جانا جاتا ہے۔ اسی لئے عوالم اس کی جمع آتی ہے۔

**بجمیع اجزائہ محدث**۔ یعنی عالم سارے اجزاء کے ساتھ محدث ہے۔ یعنی اول نہ تھا پھر خدا نے پیدا کیا خواہ وہ عالم از قسمِ اجسام ہو جیسا کہ نباتات وجمادات وحیوانات۔ خواہ از قسمِ اجرام ہو جیسا کہ آسمان اور آفتاب عالم قدیم نہیں ہے۔ کیونکہ جو قدیم ہے وہ تغیر تبدل نہیں پاتا ایک ہی حال پر رہتا ہے۔

**تنبیہ**:۔ شیخ اکبر کا جو قول ہے "ولا اعلم للعالم مدۃ" یہ حدوثِ عالم کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ مدتِ معین ابتدائے پیدائش عالم سے اب تک معلوم نہیں ہے۔ اور دلیل عالم کے حدوث پر اس طرح ماتن بیان کرتے ہیں:۔

**اذ ھو اعیان واعراض۔ فالاعیان مالہ قیام بذاتہ**۔ اس لئے کہ وہ اجزاء اعیان اور اعراض ہیں۔ اعیان وہ ممکنات ہیں جن کا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ یعنی اپنی ہستی میں کسی دوسری چیز کی ہستی کے تابع نہ ہوں۔ جیسے حجر وشجر وزمین وآسمان وغیرہ ہیں۔ قیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ بالذات اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارۂ حسی کر سکیں۔ اور یہ توجیہ ہم نے اس واسطے کی ہے کہ متکلمین کی اصطلاح میں عین کی تعریف جسے حکماء جوہر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں حادث متحیز بالذات کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

**وھو اما مرکب وھو الجسم**۔ اور وہ ممکن جو قائم بالذات ہے اگر مرکب ہے دو یا زیادہ اجزاء سے تو اُسے جسم کہتے ہیں۔ اشاعرہ وماتریدیہ اور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جسم اس مرکب کا نام ہے جو ان اجزائے مؤلفہ سے بنتا ہے۔ اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ ہر ایک جزو جسم ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ تالیف عرض ہے۔ اور عرض ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ پس تالیف ہر ایک جزو کے ساتھ کیسے قائم ہو سکتی ہے اور جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا تو ہر ایک جزو کو جن سے کہ جسم مرکب ہے جسم نہیں مان سکتے۔ جسم وہی مرکب ہے جس کے ساتھ تالیف قائم ہے۔ غرض قاضی کی یہ ہے کہ اجزائے لایتجزیٰ سے جسم کے مرکب ہونے کے بعد کوئی اور چیز اس میں موجود نہیں ہو جاتی۔ وہی اجزائے لایتجزیٰ رہتے ہیں انھیں کو جسم کہتے ہیں۔ اور جمہور کی یہ رائے ہے کہ بعد تیار ہونے جسم کے ایک نئی بات سوائے اجزاء کے پیدا ہو جاتی ہے اور وہ تالیف اور اتصال ہے۔ یہ اجزاء تالیف کے لحاظ سے جسم ہیں۔ اور بلا لحاظ اس کے جزوِ لایتجزیٰ۔ اور قاضی اس اتصال اور تالیف کو کوئی علیحدہ چیز نہیں قرار دیتے۔

**او غیر مرکب کالجوھر وھو الجزء الذی لا یتجزیٰ**۔ یا وہ ممکن جو قائم بالذات ہے، مرکب نہیں ہے جیسے جوہر اور وہی جزو لایتجزیٰ ہے۔ یعنی ایک ایسا جزو ہے جس کی تقسیم نہ ہو سکے۔ اس کو جوہر اور جوہرِ فرد بھی کہتے ہیں۔ فلاسفہ جسے جوہر کہتے ہیں اس



کا نام متکلمین کی اصطلاح میں عین ہے، اسی لئے ان کے یہاں عرض کے مقابل عین بولتے ہیں۔ اور حکماء عرض کے مقابل جوہر کہتے ہیں۔ اہلِ دانش کا حقیقتِ جسمِ مفرد میں بہت اختلاف ہے۔ بعض فلاسفۂ قدیم اور جمہور متکلمین کی یہ رائے ہے کہ وہ اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے۔ مثلاً ہم نے ایک ماشہ نیل پاؤ بھر پانی میں گھس کر ملایا۔ پھر اس پانی میں سے ایک قطرہ لیکر من بھر پانی میں ملایا پھر اس من بھر پانی میں سے ایک قطرہ سیر بھر دودھ میں ملایا تو تمام اجزاء اس نیل کے دودھ میں ایسے منتشر ہو جاتے ہیں کہ دودھ کی رنگت میں کسی طرح کا تغیر مشاہدہ نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ اجزاء ہمارے حواس سے مُدرک نہیں ہو سکتے ہیں۔ پس خیال کرنا چاہیئے کہ کس قدر باریک اجزاء اس نیل کے ہوئے ہیں۔ اور اُن اجزائے غیر محسوسہ سے ترکیب اس نیل کے جسم کی تھی۔ متکلمین کے نزدیک چونکہ جسم اجزائے لایتجزیٰ سے ترکیب پاتا ہے اسی لئے کسی جسم کے اجزاء میں اتصال نہ ہوگا۔ بلکہ فی الحقیقت سب منفصل ہوں گے۔ گو ظاہر میں وہ انفصال اس وجہ سے محسوس نہ ہو سکتا ہو کہ اجزاء کے جوڑوں کی جگہ بہت باریک ہوتی ہے۔ مگر حکمائے مشائین اور اشراقین بلکہ بعض متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے۔ تمام حکمائے یورپ بھی جو طبقۂ مشائین سے تھے وجودِ ہیولیٰ کے قائل تھے ان کا یہ خیال تھا کہ اجسام میں علاوہ ایسے حقائق مثلاً طول وعرض وعمق ولون ولینت وصلابت وبرودت وحرارت بالفعل وغیرہ کے کوئی ایسی شے بھی داخل ہے جس میں یہ حقائق پائے جاتے ہیں۔ اور وہ شے وہی ہے جسے حکمائے مشائین ہیولیٰ کہتے ہیں، اور وہی ہیولیٰ ان حکماء کے نزدیک علتِ مادیہ ہے جو تمام اجسام یعنی اپنی معلولات میں داخل ہے۔ پس ہیولیٰ کا قیاس اعراض پر لحاظ کرنے سے منتج ہوا ہے ہیولیٰ کی تعریف حکمائے ایشیا کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور وہ نہ فی نفسہٖ متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ واحد ہے وحدتِ اتصالی کی رُو سے اور نہ کثیر ہے کثرتِ انفصالی کی رُو سے مٹی ریت حیوان نطفہ لوہا پتھر وغیرہ ہر طرح کی ہیئت بھی یہی قبول کرتا ہے، اسی کو مادہ بھی کہتے ہیں۔ یہ امور ایسے ہیں جن سے ہیولیٰ کا وجود مسلم مانا جاتا ہے۔ پس اجسام عالم میں جو چیز انفصال قبول کرتی ہے اسے اصطلاح میں "ہیولیٰ" کہتے ہیں۔ اور اس اتصال کو "صورتِ جسمیہ" بولتے ہیں۔ صورتِ جسمیہ ہیولیٰ میں حلول کئے ہوئے ہے یعنی ہیولیٰ محل ہے اور صورت حال۔ **حلول** اہلِ حکمت کی اصطلاح میں ایک چیز کی خصوصیت دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پیدا ہو جانے کو کہتے ہیں کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہو۔ اشارہ میں متمائز نہ ہو سکیں۔ جب انواعِ اجسام پر اتصال و انفصال وارد ہوتے ہیں تو صورتِ جسمیہ اتصال قبول کرتی ہے۔ اور ہیولیٰ انفصال۔ کیونکہ ایک ہی چیز اتصال وانفصال نہیں قبول کر سکتی پس لازم آیا کہ جسم میں جو جزو متصل ہے وہ غیر ہے اس جزو سے جو انفصال کا قابل ہے۔

آئرلینڈ کے ایک مشہور حکیم برکلی نے لکھا ہے کہ ہم ایسے موجود کا جس کی حقیقت دریافت نہیں ہو سکتی زینہار اقرار نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ یہ خیالی موجود (ہیولیٰ) حکماء کا دماغی مخلوق ہے۔ اور ایک شے محض بیکار ہے اور درحقیقت مؤید مذہبِ دہریہ ہے۔ یہ قول برکلی کا قابلِ لحاظ ہے۔ فی الحقیقت اگر اس مخلوق دماغی یعنی ہیولیٰ کے وجود سے انکار کیا جائے تو مذہبِ دہریہ کو سر اٹھانے کا موقع نہ ملے۔ کیونکہ منجملہ چار عللِ ناقصہ کے علت مادیہ وہ بلا ہے جس کی وجہ سے خلقِ عالم میں خدائے تعالیٰ کی محتاجی ثابت ہوتی ہے قدمِ عالم نفی حشرِ اجساد اور دوامِ حرکاتِ افلاک اور امتناعِ خرق والتیام وغیرہ اسی ہیولیٰ کے اثبات پر مبنی ہیں۔ بہرحال پھر برکلی لکھتا ہے کہ ہم ایسی شئے نامعلوم کے وجود کا اقرار نہیں کر سکتے۔ ہاں اگر مادہ سے مراد وہ شے ہے جسے ہم دیکھ سکتے ہیں، چھو سکتے ہیں، ذائقہ کر سکتے ہیں تو ہم کو وجودِ مادہ سے انکار نہیں ہے۔ لیکن اگر مادہ سے کوئی ایسی شے مراد ہے کہ اسے کوئی شخص نہ دیکھ سکتا ہے نہ چھو سکتا ہے نہ ذائقہ کر سکتا ہے تو ہم ایسی شے کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ عوام کو جب یہ خبر پہنچی کہ برکلی وجودِ مادہ کا منکر ہے تو انھوں نے برکلی پر طوفان باندھا۔ کیونکہ عوام کے خیال میں مادہ سے مراد وہ شے ہے جو چھوئے جانے، چکھے جانے یا دیکھے

جاننے کے قابل ہے۔ انہیں کیا خبر کہ حکمار کے نزدیک مادہ سے مراد وہ شے نہیں جسے حواس خمسۂ ظاہر یہ سے تعلق ہو۔ برکلی کے انکارِ مادی کو عوام تو درکنار ڈاکٹر جانسن جیسا پڑھا لکھا آدمی بھی نہ سمجھ سکا چنانچہ جب برکلی نے وجودِ ہیولیٰ سے جانسن کے سامنے انکار کیا تو جانسن نے اثباتِ ہیولیٰ میں ایک لات پتھر پر بطلانِ برکلی کی نظر سے ماری۔ یہ جواب ڈاکٹر جانسن کا کیسا نادانی سے مملو تھا۔ اگر برکلی کسی پتھر کے طول و عرض و عمق و لون و وزن و صلابت وغیرہ سے انکار کرتا تو جانسن کی لات سے برکلی کے انکارِ مادی کو چوٹ لگتی۔ برکلی حقائقِ موجودات کا منکر نہ تھا۔

والعرض مالا یقوم بذاته ویحدث فی الاجسام والجواهر۔ اور عرض وہ ہے جو قائم نہ ہو اپنی ذات کے ساتھ بلکہ اس کا قیام غیر کے ساتھ ہو۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے جسموں میں اور جوہروں میں۔ عرض کا اجسام و جواہر کے ساتھ قیام اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں اشارۂ حسّی میں ممتاز اور الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ عرض کی اس تعریف سے یہ بخوبی ثابت ہو گیا کہ جسم اعراضِ مجتمعہ کا مجموعہ نہیں ہے جیسا کہ نظام اور نجّار معتزلی کی رائے ہے۔ کیونکہ عرض خواہ واحد ہو یا متعدد بذاتِ خود قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے قیام کے لئے اعیان کا ہونا ضروری ہے جیسے رنگ کپڑے پر اور حرف کاغذ پر۔ کپڑا اور کاغذ جسم ہیں کہ بذاتِ خود قائم ہیں۔ اور رنگ اور حروف عرض ہیں کہ بوسیلہ کاغذ اور کپڑے کے ان کا قیام ہے۔ تعریفِ مذکور میں قیام بالغیر سے مراد یہ ہے کہ اپنے تحیز میں غیر کا محتاج ہو۔ اور اس مراد کے لینے کی ضرورت یہ ہے کہ متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ عرض ایک موجود ممکن ہے جو قائم ہوتا ہے کسی متحیز کے ساتھ اور اس تعریف سے اعدام اور سلوب نکل گئے کہ وہ موجود نہیں ہوتے۔ اور اعیان بھی نکل گئے کہ وہ بذاتِ خود قائم ہوتے ہیں۔ اور قید "ممکن" سے ذاتِ باری اور صفاتِ باری بھی نکل گئے۔ ابوہذیل علاف معتزلی اور اس کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ عرض بھی قائم بذاتِ خود ہوتا ہے یعنی محتاجِ محل نہیں۔ اس واسطے کہ اس نے ایسا ارادۂ عرضی ثابت کیا ہے کہ جس کے لئے کوئی محل نہیں۔ اور اللہ کو اس کا مُرید ٹھہرایا ہے مگر اس کی یہ رائے ناپسند کی گئی ہے۔ ہم رنگ اور روشنی اور آواز اور مزہ وغیرہ اعراض کا اپنے حواس سے ادراک کرتے ہیں۔ اور پھر اس پر ہم کو یقین ہے کہ وہ بذاتِ خود قائم نہیں۔ خاص اللہ کے لئے ایسا ارادہ ثابت کرنا بڑی ہٹ دھرمی ہے۔ اس کی نسبت تو خدا اور غیر خدا دونوں کی طرف برابر ہے۔

واضح ہو کہ موجود دو قسم کا ہے۔ واجب یا ممکن۔ جس کا وجود بلحاظ اس کی ذات کے ضروری ہو اسے واجب کہتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات۔ اور جس کا وجود بلحاظ اس کی ذات کے ضروری نہ ہو وہ ممکن ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے سوا تمام موجودات۔ اور ممکن الوجود دو قسم پر ہے۔ عین اور عرض۔ پس اگر یہ عین تقسیم ہو سکتا ہے تو اسے جسم کہا کرتے ہیں۔ اور اگر تقسیم نہیں ہو سکتا تو جوہر اور جزء لایتجزیٰ کہلاتا ہے۔ پس ان کے نزدیک تمام عالم انہیں قسموں میں منحصر ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جوہر دو قسم پر ہے۔ مجرد و غیر مجرد۔ مجرّد اسے کہتے ہیں جو متحیز نہ ہو۔ یعنی اس بات کے قابل نہ ہو کہ اس کی طرف اشارۂ حسّی ہو سکے۔ متکلمین اس کے منکر ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جوہر کے پانچ افراد ہیں (١) ہیولیٰ (٢) صورتِ جسمیہ یا نوعیہ (٣) جسم (٤) نفس (٥) عقل۔ اور عقل دس ہیں۔ جوہر کی پچھلی دونوں قسمیں مجردات ہیں اور پہلی تینوں مادیات۔ جو لوگ عقولِ مجردہ کو ملائکہ کہا کرتے ہیں وہ حکمار کی اصطلاح کو اسلام کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ اسلام میں ملائکہ کہتے ہیں اجسامِ لطیف نورانی کو جو مختلف اشکال کے ساتھ متشکل ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے پَر اور حواس ہوتے ہیں۔ اور حکمار کے نزدیک عقل ایک ایسا موجودِ ممکن ہے کہ نہ جسم ہے اور نہ حال ہے جسم میں۔ اور نہ جسم کا جزو ہے بلکہ جوہر مجرد ہے مادہ سے اپنی ذات اور فعل میں۔ یعنی نہ جسم ہے نہ جسمانی اور نہ اس کے کام موقوف ہیں جسم کے ساتھ متعلق ہونے پر۔ فلاسفہ کے نزدیک عرض کی نو قسمیں ہیں (١) کیف (٢) کم (٣) اَینَ (٤) متیٰ (٥) اضافت (٦) وضع (٧) فعل (٨) انفعال (٩) مِلک۔ مگر ساری



ممکنات کے ان مقولاتِ عشر میں منحصر ہونے پر حکمار کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر اعتماد ہو سکے۔ جس قدر انہوں نے اثباتِ حصر پر دلائل سے زور باندھا ہے وہ محض استقرائے ناقص ہے جس کو علمِ کلام کی کتبِ مطولات میں علمائے اسلام نے بڑی شد و مد سے رد کر دیا ہے۔ اعراض کی تقسیم علمائے اسلام یعنی متکلمین نے دوسرے طور پر کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عرض دو قسم پر ہے۔ ایک تو وہ کہ ذی حیات سے خصوصیت رکھتا ہے۔ جیسے خود حیات اور جو کچھ حیات سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسے حواس کے ذریعہ سے ادراکات اور علم اور قدرت اور ارادہ اور کراہت اور شہوت اور نفرت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جسے ذی حیات کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے جیسے حرکت اور سکون اور اجتماع اور افتراق۔ اسی طرح وہ اشیار جو حواسِ خمسہ سے محسوس ہوتی ہیں۔ جیسے آواز اور رنگ اور بو اور مزہ اور حرارت اور برودت وغیرہ۔

کالالوان والاکوان والطعوم والروائح۔ جیسے رنگ مثلاً سیاہی و سفیدی اور اکوان اور مزے اور بوئیں۔ مصنف رح نے عرض کی یہ چار مثالیں دی ہیں۔ اکوان کون کی جمع ہے۔ اور مراد اس سے وجود خاص ایک حالتِ خاص کے ساتھ ہے۔ کوَن اصطلاحِ متکلمین میں عرض اَینَ کا قائم مقام ہے جو اصطلاحِ فلاسفہ میں شے کے مکان میں ہونے سے عبارت ہے۔ اور متکلمین نے سوائے اَین کے باقی تمام مقولاتِ نسبیہ سے جن کو حکمار نے ثابت کیا ہے، انکار کیا ہے۔ صرف معمر معتزلی نے حکمار کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ کوَن کی چار قسمیں ہیں (١) اجتماع (٢) افتراق مثلاً قُرب اور بُعد (٣) حرکت (٤) سکون۔

مصنف رح حدوثِ عالم کے باب میں صرف اس قدر کہہ کر خاموش ہو گئے کہ وہ اعیان و اعراض ہے۔ اس لئے میں حدوثِ عالم کی دلیل کو تمام کرتا ہوں اور مصنف رح نے جو اختصار کی وجہ سے دلیل کھولنے سے چھوڑ دی اسے کھولتا ہوں۔ عالم قدیم نہیں حادث ہے کیونکہ وہ اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے اور تمام اعراض حادث ہیں۔ بعضے کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی، یا گرمی کے بعد سردی یا نور کے بعد ظلمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض قدیم نہیں ہیں اور یہی مدعا ہے۔ اور اعیان بھی سب حادث ہیں۔ کیونکہ عین یا تو جسم ہے یا جوہر فرد۔ پس ہر جسم اور جوہر کو حرکت اور سکون عارض ہے، اس لئے کہ ان کے واسطے مکان یا حیز یعنی ٹھہرنے کی جگہ تو ضرور ہے۔ پس اگر اس آن سے پہلے بھی اس حیز یا مکان میں تھے تو ساکن ہیں ورنہ متحرک۔ اور حرکت و سکون بسبب عرض ہونے کے حادث ہیں۔ پس یہ جسم اور جوہر کہ جن کو یہ حرکت اور سکون عارض ہے، حادث ہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ حوادثات ازل میں پائے جائیں اور قدیم کہلائیں اور یہ محال ہے۔ پس جب اعیان اور کل اعراض کا حادث ہونا ثابت ہوا تو کل عالم کا حادث ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ کل عالم انہیں دو میں منحصر ہے۔

والمحدث للعالم هو الله۔ اور پیدا کرنے والا عالم کا اللہ ہے جو اپنی ہستی میں غیر کا محتاج نہیں ہے، خود اپنی ذات سے قائم ہے اور تمام عالم کو اس نے قائم کیا ہے۔ جب کوئی یہ کہے کہ خدا نے تمام موجودات کو مخلوق کیا ہے تو اس قول سے دو معنی مراد لئے جا سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ تمام موجودات کو اشکالِ موجودہ یعنی صورتِ جسمیہ بخشی۔ دوسرے یہ کہ جو کچھ موجودات اس وقت ذی وجود ہیں قبل مخلوق ہونے کے معدوم تھے۔ خالق نے معدومات کو موجودات کر دیا۔ معنی اول پر لحاظ کیجئے تو یہ مستنبط ہوگا کہ پہلے عالمِ مادی کو وجود تھا، خدائے تعالیٰ نے اپنی قدرت سے موجودات کو اشکالِ مختلفہ عنایت فرمائیں۔ اس صورت میں خدائے تعالیٰ کو کوزہ گر سے بہت فرق نہیں ہے۔ اظہارِ صنعت کے کم و بیش کا فرق ہے۔ ایسا خیال خدائے تعالیٰ کی نسبت خلاف عقائد دینیہ کے ہے۔ اگر معنی ثانی کا لحاظ کیجئے تو معدوم سے موجود ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ اس صورت میں بھی علتِ مادیہ کی نسبت گفتگو رہ جاتی ہے۔ اور علتِ مادیہ کا وجود یا داخل ذاتِ باری تعالیٰ یا خارجِ ذاتِ باری متصور ہے۔ پہلی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے مادی ہونے سے چارہ نہ ہوگا۔ دوسری صورت میں ہر طرح علتِ مادیہ یعنی عالم مادی کا وجود قدیم ثابت ہوگا۔ اگر اس عالم مادی کو ہیولیٰ کہئے تو معلوم ہوا کہ ہیولیٰ کو ذاتِ باری نے نہیں مخلوق کیا ہے۔ علت و معلول کی بحث

میں فکر کرنے سے ایک خدشۂ عظیم پیدا ہوتا ہے۔ پس اثباتِ وجودِ خدا تعؔ میں ایسی دلیلیں پیش کرنا جو علت و معلول کی بحث پر مبنی ہوتی ہیں مثلاً یہ قول کہ مخلوقات کے دیکھنے سے خالق کا علم حاصل ہوتا ہے ایسے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں جو خدا کہ اہلِ اسلام اور دیگر موحدین کا مذکور دین ہے۔ لیکن انکارِ ہیولیٰ سے علتِ مادیہ کی بدولت جو آفت پیدا ہوتی ہے دُور ہو جاتی ہے۔

الواحد یعنی پیدا کرنے والا عالم کا اکیلا ہے۔ کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔ قرآنِ پاک میں توحید کی بے شمار دلیلیں آئی ہیں۔ ایمان درست کرنے کی وہی دلیلیں اہلِ علم و ایمان کے نزدیک کافی ہیں۔ کسی دوسرے شخص کے بیان و برہان کی حاجت نہیں۔ اور عمدہ دلیل صانعِ عالم کی توحید کی دلیل میں **برھانِ تمانع** ہے جو اس آیت سے بھی مستفاد ہوتی ہے لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یعنی اگر آسمان و زمین میں بہت سے معبود ہوتے تو انتظام جہان کا بگڑ جاتا۔ کیونکہ اگر دو ہوتے تو دو قدرت والے ہوتے یا ایک عاجز ہوتا تو جو عاجز ہوتا وہ خدائی کے لائق نہ ہوتا۔ اور دونوں قدرت والے نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کی آپس میں مخالفت ممکن ہو گی اگرچہ بالفعل آپس میں اتفاق ہو۔ مثلاً ان میں سے ایک زید کو مارنا چاہے اور دوسرا اسی وقت اس کے لئے زندگی چاہے۔ پس ضرور ہے کہ یا اس کے لئے موت ہو گی یا زندگی۔ کیونکہ دونوں باتوں کا ایک وقت میں پایا جانا محال ہے۔ پس اگر اس کو موت ہوتی تو جس نے اس کی زندگی چاہی تھی وہ عاجز ہو گیا اور اگر وہ زندہ رہا تو جس نے اس کے لئے مرنا چاہا وہ عاجز ہوا۔ بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور جو عاجز ہے وہ عالم کا پیدا کرنے والا اور واجب الوجود بھی نہیں ہے۔ اور عاجز ہرگز خدا نہیں ہو سکتا ہے۔

**سوال**۔ ہو سکتا ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں یا آپس میں یہ مخالفت ہی ممکن نہ ہو۔ کیونکہ اس سے محال لازم آتا ہے۔ یا دونوں کے ارادے ایک شخص پر جمع نہ ہو سکیں۔ **جواب** بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت بھی ممکن ہے کیونکہ ہر ایک کو زید کے مارنے اور زندہ کرنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے اور یہی معنی امکان کے ہیں۔ اور محال دو خدا فرض کرنے سے لازم آتا ہے نہ امکانِ اختلاف سے۔ اور دونوں کے ارادہ کا جمع ہونا بھی ممکن ہے ہاں دونوں کی مرادیں جمع نہیں ہو سکتی ہیں کہ زید زندہ بھی رہے اور اسی وقت میں مر بھی جائے۔

القدیم۔ ہمیشہ سے ہے اس کی ہستی کو ابتدا نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن میں آیا ہے هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ۔ یعنی وہ اللہ تعالیٰ اولِ حقیقی ہے کہ اس کے لئے ابتدا نہیں اور آخرِ حقیقی ہے کہ اس کے لئے انتہا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ ازلی اور قدیم نہ ہو بلکہ عدم کے بعد موجود ہو تو بالضرور کسی اور کے پیدا کرنے سے پیدا ہو گا۔ اور وہ پیدا کرنے والا لاجرم عالم میں داخل ہو گا۔ کیونکہ اس کی ذات و صفات کے سوا جو کچھ ہے عالم میں داخل ہے حالانکہ کل عالم کا پیدا کرنے والا اللہ ہے۔ علاوہ اس کے عالم کا پیدا کرنے والا حقیقت میں وہی اور ہو گا کہ جس نے اللہ کو پیدا کیا ہے۔ پس لازم آئے گا کہ بعض عالم نے عالم کو پیدا کیا ہے اور یہ محال ہے۔ اور البتہ انتہا سلسلۂ وجودات کی ایک ذات کی طرف کہ وہ خود اپنی ذات سے مستقل ہی ہونا چاہیئے۔ ورنہ دَور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور غیر قدیم ہونا نقصان سے خالی نہیں۔ اور جس ذات میں نقصان ہوتا ہے اس کی طرف کمالِ قدرت مضاف نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کو کمالِ قدرت کی صفت حاصل ہوتی تو اپنے آپ کو ناقص نہ چھوڑتا۔

اَلْحَیُّ۔ اور صانعِ عالم زندہ ہے۔ کیونکہ علم و قدرت اور ارادہ حیات کے بدون ممکن نہیں ہے۔ یہاں حیات کے معنی وہ نہیں ہیں جو علمائے طبیعیات مراد لیتے ہیں۔ یعنی قوتِ حس اور قوتِ تغذیہ اور وہ قوت جو اعتدالِ نوعی کے تابع ہوتی ہے اور اس کے طفیل تمام قوائے حیوانی حاصل رہتے ہیں۔ بلکہ حیات سے مراد بقا اور وجود ایسی حالت کے ساتھ ہے کہ اشیاء کو ادراک کر سکے اور ان پر قدرت حاصل ہو۔

القادر اور قدرت والا ہے ہر چیز پر ممکنات سے موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود کر سکتا ہے۔ آسمان کو زمین اور زمین کو



آسمان اور کافر کو ولی اور ولی کو کافر، بادشاہ کو فقیر اور فقیر کو بادشاہ بنا سکتا ہے۔ غرض کسی چیز سے وہ عاجز نہیں ہے۔ ہر چیز کی اس کو قدرت ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو صفت قدرت حاصل نہ ہو تو لازم آئے گا کہ وہ عاجزِ محض اور بیکار ہو جائے۔ پس عالم کا پیدا کرنا باطل ہو جائے۔ کیونکہ عاجز سے عالم کا پیدا کرنا محال ہے۔ پس جب تمام عالم اس کا پیدا کیا ہوا ہے تو اس کو مقدور پر قدرت بھی ہے

اَلْعَلِیْمُ۔ جاننے والا ہے ہر جزئی و کلی کا ازل ہی سے۔ کیونکہ مخلوقات میں اس نے بہت سے فائدے رکھے ہیں۔ اور یہ بے علم ممکن نہیں۔ سارے **امامیۂ حکمیہ** اور **اثنا عشریہ** میں سے بہت سے علماء جیسے صاحب کنز العرفان کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم وقوع سے قبل نہیں ہے۔ اور یہ بالکل کلام اللہ کے خلاف ہے۔ سورۂ طلاق میں ہے اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں سمائی ہے ہر چیز۔ سورۂ بقرہ میں ہے، اِعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ۔ جان رکھو اللہ ہر چیز کو جانتا ہے۔ اور جو آیات ایسی ہیں کہ بظاہر دلالت کرتی ہیں حدوثِ علمِ الٰہی پر وقت حادث ہونے اشیاء کے جیسے لَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصّٰبِرِيْنَ۔ یعنی ابھی معلوم نہیں کئے اللہ نے جو لڑنے والے ہیں تم میں اور معلوم کرے ثابت قدم رہنے والوں کو۔ اسی طرح جن آیات میں امتحان اور جانچ کا ذکر ہے اُن سے حدوثِ علمِ الٰہی پر وقت حادث ہونے اشیاء کے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ اس علم سے کشفِ حال اور خارج میں تمیز ہو جانا مراد ہے، نہ کہ معنی حقیقی۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ شئی کا ایجاد کرنا بدون علم اس شے کے محال ہے۔ اور خود علی بن ابراہیم قمی اثنا عشری نے منصور بن حازم سے روایت کی ہے کہ امام جعفر صادق ابن محمد باقر علیہ السلام نے فرمایا کہ جو کوئی یہ اعتقاد کرے کہ کوئی چیز آج کے دن ایسی موجود ہو سکتی ہے جو کل خدا کے علم میں نہ تھی، اللہ تعؔ اسے رُسوا کرے۔ اللہ تعؔ کے علم میں ہر چیز ہے خواہ پیدا ہو چکی ہو یا کبھی پیدا ہو۔

اَلسَّمِیْعُ۔ سننے والا ہے۔ اور اس کی سماعت میں پست و بلند اور دور و نزدیک سب یکساں ہے۔

اَلْبَصِیْرُ۔ دیکھنے والا ہے۔ اور اس کی بینائی آنکھ کی محتاج نہیں ہے۔ اور دور و نزدیک اور روشن و تاریک اس کی بصارت کے آگے یکساں ہے۔

اَلشَّائِیُ الْمُرِیْدُ۔ چاہنے والا اور ارادہ کرنے والا ہے۔ یعنی ممکنات میں سے کوئی چیز خدا کی مشیت اور ارادہ سے باہر نہیں ہے۔ جب تک اس کی خواہش اور ارادہ نہ ہو کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آتی۔ کیونکہ قدرت خدا کی نسبت ممکن کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ پس ایک ایسی صفت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ وہ عدم پر وجود کو ترجیح دے۔ اور وہی صفت ارادہ ہے اور عقل بالبداہت حکم کرتی ہے اس بات کا کہ عالم جو اس نظام و استحکام اور عجائب و غرائب کے ساتھ موجود ہے اس کی آفریدگار وہی ذات ہو گی جس کو صفتِ مشیت و ارادہ دونوں حاصل ہوں۔

لَیْسَ بِعَرَضٍ۔ نہ عرض ہے اس لئے کہ خدا اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور عرض اُسے کہتے ہیں جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہے۔ مثلاً رنگ اور شکل۔

وَلَا جِسْمٍ۔ اور نہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو اس کے واسطے مکان بھی ضرور ہوتا اور یہ باطل ہے۔ دوسرے جسم مرکب ہوتا ہے اور خدائے تعالیٰ ترکیب سے منزّہ ہے، اس لئے کہ ترکیب کو حدوث لازم ہے، اور ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اجزاء میں اور اس میں مغائرت ہوا کرتی ہے۔ اور جس کو غیر کی طرف احتیاج ہو وہ خدائی کے شایاں نہیں اور وجود کا سلسلہ بغیر ایسی ایک ذات کے جو کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اس کے محتاج ہوں قائم نہیں رہ سکتا اس واسطے کہ عالم میں بالکل احتیاج دیکھی جاتی ہے۔ اور جب ہر چیز دوسرے کی محتاج ہوئی تو ضرور ہوا کہ ایک ذات ایسی ہو کہ سب کی احتیاج اس کی طرف منتہی ہو

اور وہ محتاج کسی کی طرف نہ ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو احتیاج کا سلسلہ منقطع نہ ہو۔

وَلَا جَوْهَرٍ۔ اور نہ جوہر ہے۔ اور جوہر سے مراد یہاں جزءِ لایتجزّیٰ ہے۔ اور خدا تعالیٰ جوہر اس وجہ سے نہیں ہے کہ جوہر جزءِ جسم ہے اور متحیز بھی ہے۔ اور خدائے تعالیٰ جسم اور حیز سے منزہ ہے پس جوہر نہ ہوگا اور جوہر اور عرض ممکن ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ممکن نہیں ہے۔

وَلَا مُصَوَّرٍ۔ اور نہ صورت بنایا گیا ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے جس طرح انسان کی یا گھوڑے کی یا درخت کی شکل ہوتی ہے۔ اور حدیث میں جو آیا ہے انّ اللہ خلق اٰدم علی صورتہ۔ اور کتاب پیدائش کے باب اول درس ۲۶ میں ہے کہ خدا نے آدم کو اپنے ہم شکل بنایا تو جواب اس کا یہ ہے کہ صورت اور شکل کی اضافت خدائے تعالیٰ کی طرف اضافت بادنیٰ ملابست کی قسم سے ہے یعنی تھوڑے سے تعلق کے سبب ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف منسوب کر دیا اظہارِ کمالِ اختصاص کے لئے اور مراد یہاں پر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی صورتیں ایجاد کی ہیں ان سب میں آدم ؑ کو اعلیٰ درجہ کی صورت عطا کی ہے جس طرح کہ قرآن میں فرمایا ہے وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي۔ یعنی آدم ؑ میں اپنی روح پھونکی۔ یعنی اس کی روح کو اپنی صفات کا نمونہ عطا فرمایا۔ یعنی علم و حکمت کو اس میں رکھ دیا۔

وَلَا مَحْدُوْدٍ۔ اور نہ حد کیا گیا ہے اس واسطے کہ حد اور غایت اس چیز کی ہوتی ہے جس کا حصر اور انتہا ہو سکے۔ حد شے کی طرف اور نہایت کو کہتے ہیں جیسے نقطہ خط کی حد ہے۔ اور خط حد ہے سطح کی اور سطح حد ہے جسم کی۔ پس مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے واسطے نہ نہایت ہے اور نہ طرف ہے اور نہ وہ محصور ہو سکتا ہے۔ اس واسطے کہ وہ کمّیات اور متکممات سے منزہ ہے اگر کم ہو تو عرض ہو کیونکہ "کم" عرض کا نام ہے اور عرض محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جو چیز محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے۔ اور متکممات میں سے اس واسطے نہیں ہے کہ کل متکممات ذی جسم ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جسم سے مبرّا ہے۔

وَلَا مَعْدُوْدٍ۔ اور نہ گنتی کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدت عدد کی جہت سے نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان وحدات میں سے نہیں ہے جن سے عدد بنتا ہے۔ اور کچھ اس وجہ سے وہ واحد نہیں ہے کہ اس کو واحد مان لیا گیا ہے۔ بلکہ وہ فی نفسہ و بالذات واحد ہے۔ اور اس کی وحدت حقیقی ہے۔ اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ اس کی وحدانیت ایسی کامل ہے کہ خود اس کی ذات سے امتناعِ تعدّد وجود ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کمال کے بعد اس کو یہ وحدتِ اعتباری عارض ہوئی ہے۔ اور لَا مَعْدُوْدٌ کا ماحصل اس تقریر پر یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمّیتِ منفصلہ سے منزہ ہے۔ جس طرح لَا مَحْدُوْدٌ سے یہ مراد ہے کہ وہ کمّیتِ متصلہ سے پاک ہے۔

وَلَا متبعض۔ اور نہ ٹکڑے قبول کرنے والا ہے اجزاء کی وجہ سے۔ اور نہ افراد کی وجہ سے۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے جو تقسیم نہیں ہو سکتا۔

وَلَا متجزّیٔ۔ اور نہ اس کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے اجزاء مانیں گے تو ضرور ہے کہ یا تو وہ اجزاء اس کے وجود سے متغائر ہوں گے، یا متحد متغائر ہوں گے تو وہ اجزاء اس کے وجود پر مقدم ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ وجود باری تعالیٰ موقوف ہوگا اجزاء کے وجود پر۔ اور اس صورت میں تاخر اور احتیاج وجودِ باری تعالیٰ کو لازم آجائے گی جو واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔ اگر اتحاد ہوگا تو اس کے واسطے بعض اجزاء کا مبہم اور بعض کا معین ہونا تحصیلِ نوعی میں ضروری ہے۔ ان میں سے مبہم جنس ہوتا ہے اور معین فصل۔ جیسے نوعِ انسان کے لئے حیوان جزءِ مبہم اور ناطق جزءِ معین ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بھی جو بمنزلہ ایک نوع کے ہو جائے گا، احتیاجِ حیز کی ضرور ہوگی۔ حالانکہ حقیقتِ الٰہی احتیاج سے بری ہے۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ دوسری



خرابی یہ لازم آتی ہے کہ خدائے تعالیٰ جو واجب الوجود کہتا ہے جب اس کی حقیقت کو اجزاء سے مرکب مانیں گے تو وجوب وجود عینِ حقیقت نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس کے مفہوم کے لئے جو واحد ہے ایک ہی منشا ہوتا ہے اور حقیقتِ مرکبہ کے لئے کئی منشا ہوتے ہیں۔ کیونکہ قوام اس کا اجزائے متعدد سے ہوتا ہے۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ جزءِ مبہم ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے فعلیت محضہ نہیں ہوتی۔ وہ اپنے تشخص میں دوسرے کا محتاج ہے۔ اور جزو کے امکان کو کل کا امکان لازم ہے۔ حالانکہ ذاتِ الٰہی واجب الوجود ہے۔ ان دلائل سے ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ اجزائے متغائرہ سے مرکب نہیں ہے اسی طرح اجزائے متحد سے بھی اس کو ترکیب حاصل نہیں ہے۔

اجزاء کی تین قسمیں ہیں (۱) ذہنی جیسے جنس و فصل۔ ان کو اجزائے متحد الوجود کہتے ہیں (۲) اجزائے تحلیلی جیسے خاک، باد، آب، آتش (۳) خارجی جیسے اجزائے لایتجزّیٰ۔ یا حکماء کی اصطلاح میں ہیولیٰ و صورت۔ ان دونوں قسموں کو اجزائے متغائرۃ الوجود کہتے ہیں مگر یہ تینوں قسم کے اجزاء اپنے مرکب میں بالفعل موجود نہیں ہوتے ہیں۔ بالفعل جو اجزاء موجود ہوتے ہیں ان کی نظیر یہ ہے تختے، پائے، کیلیں تخت میں، ہاتھ، پاؤں، ناک، کان، منہ آدمی میں۔

**تنبیہ**:۔ قرآن اور احادیث میں جو اللہ تعالیٰ کی شان میں منہ، ہاتھ، قدم، ساق، لب، انگلی اور فوقیت اور استواء علی العرش اور نزول اور آنا وغیرہ الفاظ وارد ہیں اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں جن کو مخلوقات کے ساتھ مماثلت و مشابہت نہیں۔ کیفیت اور تفصیل ان کی اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ دوسرے تاویل کرتے ہیں۔ مثلاً استواء سے استیلاء اور ید سے قدرت اور وجہ سے ذات اور قدم سے قدم بعض مخلوقاتِ الٰہی کا۔ اور اللہ کے نزول سے اس کی رحمت کا نزول اور لبوں سے کثرت اور اصبع (انگلی) سے تصرّف مراد ہے۔ صحابہ و تابعین و ائمۂ مجتہدین و محدثین و فقہاء و اصولیین متقدمین سب پہلے مذہب پر تھے۔ منشا تاویل کا صرف اسی قدر ہے کہ جب مجسمہ نے اس قسم کی آیات و احادیث سے خیالِ تجسیم کیا تو متاخرین متکلمین نے ان کے الزام و اسکات کے واسطے تاویل کرنا شروع کی۔ نہ اس غرض سے کہ یہ معنی ماؤل مراد ہیں، بلکہ اس غرض سے کہ شبہہ تجسّم دور ہو جائے۔

ولا مترکب منہا۔ اور نہ اجزاء سے مرکب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات کے واسطے نہ اجزائے ترکیبی ہیں کہ کئی چیزوں سے مل کر بنی ہو نہ اجزائے تحلیلی کہ اس کی ذات کا نصف و ربع وغیرہ ہو سکے کیونکہ اگر مرکب ہو تو محتاج ہوگا اجزاء کی طرف اور احتیاج وجوبِ ذاتی کو منافی ہے۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ روح القدس یعنی جبریل ایک اقنوم یعنی حصہ یا ٹکڑا یا جزو جو چاہو سو کہو باپ یعنی خدا ایک اقنوم۔ بیٹا یعنی حضرت عیسیٰ ایک اقنوم۔ ہر ایک اقنوم خدا۔ پھر تینوں مل کر ایک خدا نہ کہ تین خدا اور یہ بالکل محالِ عقلی ہے۔ کیونکہ ہر انسان اپنی فطرت کی وجہ سے یہ جان سکتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں اپنے وجود اور تشخص اور خدائی میں مستقل ہیں یا نہیں اگر ہیں تو تین خدا ہونے میں کیا کلام ہے۔ پھر ایک خدا کہنا چہ معنی دارد۔ اور اگر نہیں تو پھر ہر ایک کو خدا کہنا اور ازلی سمجھنا محض لغو ہے۔ اور ان اجزائے غیر مستقلہ سے جو مرکب ہے اس کا کیا نام ہے۔ وہ خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو دو خدا مستقل پھر بھی ماننے پڑے۔ ایک تو یہ کہ جو مجموعہ مرکب ہے، دوسرا باپ جو اس مجموعہ کا جزوِ سومی ہے۔ اور اگر کہو کہ مجموعہ کا نام باپ ہے تو پھر تین اقنوم کہاں بلکہ دو رہیں گے ایک بیٹا دوسرا روح القدس۔ اس عقیدے کی تغلیط میں یہ آیت نازل ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ۔ تحقیق کافر ہوئے وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اللہ تیسرا ہے تین میں کا۔ اور نہیں کوئی معبود مگر معبود ایک۔

یاد رکھو مصنف رح نے جو متبعض اور متجزّیٰ اور مترکب یہ تین لفظ بولے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرکب شے میں اجزاء موجود ہوتے ہیں تو اسے باعتبار ان اجزاء کے مرکب کہا کرتے ہیں اور جب ان اجزاء کا انحلال ہو کر الگ الگ نکل آتے ہیں تو پھر اس شئ کو متبعض اور متجزّیٰ

کہا کرتے ہیں۔ پس فرق ان میں اعتباری ہے کیونکہ وجوداً متلازم ہیں۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ تبعض کی نفی سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف بعض کی نسبت نہیں ہوسکتی۔ اور تجزی کی نفی سے یہ مقصود ہے کہ اس کی ذاتِ پاک کی طرف جزو کی اضافت نہیں کر سکتے۔ اور ترکیب کی نفی سے یہ مراد ہے کہ اس پر اطلاقِ کل کا منع ہے۔ یعنی نہ اس کو بعض کہہ سکتے ہیں نہ جزو اور نہ کل۔ پس اس صورت میں تکرارِ عبارت لازم نہیں آتی۔ مگر حق یہ ہے کہ تلازم اب بھی نہیں چھوٹ سکتا اور تکرار برابر موجود ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ چونکہ شرع میں ہاتھ پاؤں، پنڈلی، منھ، آنکھ وغیرہ اجزاء، وغیرہ اللہ تعالیٰ کی نسبت بیان ہوئے ہیں، اس لئے مصنف نے بطورِ تاکید کے اس طرح بیان کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نہ اجزاء سے مرکب ہے، اور نہ اس کا انحلال اجزاء کی طرف ہوسکتا ہے۔ بلکہ وہ ترکیب اور اجزاء وغیرہ سب سے منزہ ہے اور جو کچھ اس کی نسبت اجزاء کا بیان شرع میں آیا ہے وہ سب کنایات اور متشابہات ہیں۔ اور حقیقت میں وہ نہ عرض ہے نہ جسم ہے نہ جوہر ہے نہ کل ہے نہ بعض ہے نہ صورت رکھتا ہے۔

ولا متناہ۔ اور نہ اس کی کچھ انتہاء ہے۔ کیونکہ انتہاء مقداریں ہوتی ہے یا عددیں۔ اور اللہ تعالیٰ مقدار اور عدد دونوں سے بری ہے۔ لامحدود اور لامعدود لفظ کے ہوتے اس لفظ کی حاجت نہ تھی۔ مگر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصودِ مصنف کا اس کے ذکر سے یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کی تنزیہ میں تاکید ہو جائے۔

ولا یوصف بالماھیۃ۔ اور نہ وہ وصف کیا جاتا ہے ساتھ ماہیت کے۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کے لئے ماہیت ہوگی تو اس کے لئے دوسری متجانسات سے تمیز و تخصیص کرنے کو فصولِ مقومہ کی حاجت پڑے گی جس سے ترکیب لازم آتی ہے کیونکہ ماہیت جزوِ عام ہوتی ہے جیسے جنس اور نوع کہتے ہیں اور جو جزو اس کی تخصیص کرتا ہے وہ جزو خاص ہوتا ہے۔ اس جزوِ مخصص کو فصل کہتے ہیں۔ اور بعض نسخوں میں بجائے ماہیت کے مائیت ہمزہ کے ساتھ واقع ہے جو منسوب ہے طرف لفظِ ما کے جب کہتے ہیں ماھُوَ۔ تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ یہ کس جنس سے ہے۔ یعنی اس لفظ کے ساتھ حقیقتِ جنسی کا استفسار ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں بھی وہی قباحت لازم آتی ہے جو ہم نے ماہیت بالہاء کی شرح میں بیان کی ہے یعنی مجانست کی حالت میں ان چیزوں سے تمیز حاصل کرنے کے لئے جو اس جنس میں داخل ہیں فصولِ مقومہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس یہ بھی مستلزم ہے ترکیب کو۔

ولا بالکیفیۃ۔ اور نہ وہ وصف کیا جاتا ہے ساتھ کیفیت کے یعنی گرمی۔ سردی۔ تری۔ خشکی، مزہ، رنگ وغیرہ کا ثابت کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے عقلاً بعید ہے۔ کیونکہ یہ اجسام کے صفات سے ہیں۔ اور جو ذات جسمیت سے منزہ ہے اس کے لئے ان کا ثابت کرنا محال ہے۔

ولا یتمکن فی مکان۔ اور نہ وہ ٹھہرتا ہے کسی مکان میں اور نہ جہت رکھتا ہے۔ اور نہ داہنی طرف ہے۔ اور نہ بائیں جانب ہے نہ اوپر ہے نہ نیچے ہے نہ آگے ہے نہ پیچھے ہے اس لئے کہ وہ ان سب چیزوں کا خالق ہے۔ اور خالق کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ مخلوق سے پیشتر ہو۔ دوسرے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مکان یا حیز خاص جواہر یا اجسام کے واسطے ہوتا ہے۔ پس وہ اللہ تعالیٰ جو جوہر اور جسم ہونے سے پاک ہے مکان اور حیز سے بھی پاک ہے۔

اور کرّامیہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ملنا اجسام ماتحت سے جائز ہے اور وہ عرش پر ہے۔ اور عرش اس کا مماس ہے مگر یہ مذہب کئی قباحتوں کی وجہ سے باطل ہے (۱) چاہیئے کہ مکان قدیم ہو (۲) متمکن اپنے مکان کا محتاج ہوتا ہے اور مکان متمکن سے مستغنی ہے کیونکہ خلا متکلمین کے نزدیک جائز ہے۔ پس جب واجب مکان میں ہوا تو اس کا امکان اور مکان کا وجوب لازم آیا (۳) اگر ذاتِ باری تعالیٰ مکان میں ہو تو وہ یا مکان کے بعضے حصے میں ہوگا یا سارے مکان میں۔ اور یہ دونوں صورتیں نادرست ہیں۔ پہلی تو اس لئے کہ مکان کے ہر حصے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نسبت برابر ہے۔ اور مخصص ماننے کی صورت میں باری تعالیٰ کے اپنے تحیز کے لئے غیر کی طرف



محتاجی لازم آتی ہے۔ اور بدون مخصص کے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور دوسری صورت اس لئے کہ مکان کے بعضے حصوں میں اجسامِ عالم موجود ہیں جب باری تعالیٰ پورے مکان میں ہو تو متحیزوں کا تداخل لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے (۴) اگر متحیز ہوگا تو جوہر ہوگا کیونکہ عرض تو ہو نہیں سکتا۔ اور جوہر ہونے کی صورت میں جزءِ لایتجزیٰ نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ احقر الاشیاء ہے پس جسم ہوگا اور وہ مرکب ہوتا ہے اور ترکیب وجوب کے منافی ہے۔

ولا یجری علیہ زمان اور نہ جاری ہوتا ہے اس پر کوئی زمانہ۔ زمانہ متکلمین کی اصطلاح میں عبارت ہے ایک متجدد یعنی متغیر سے جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک زمانہ مقدارِ حرکتِ محدد جہات یعنی فلکِ اعظم کا نام ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ کسی عقلمند کو اس میں شبہ نہیں ہے۔ فلاسفہ نے جو تعریف زمانہ کی کی ہے وہ لی جائے یا متکلمین کی دونوں کے اعتبار سے زمانہ کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہوسکتا اس لئے کہ خدائے تعالیٰ کو نہ حرکت سے تعلق ہے نہ جہت سے۔ اور نہ اس کی ذاتِ قدیم میں تجدد کو گنجائش ہے۔ خدائے تعالیٰ تمام زمانوں کے ساتھ اور تمام زمانوں سے پیشتر اور تمام زمانوں کے بعد موجود ہے اور تمام زمانوں سے مستغنی ہے۔ اور کوئی زمانہ اس کا ظرف نہیں اور زمانی اس چیز کو کہتے ہیں جس کا حصول ممکن نہ ہو مگر زمانہ کے اندر، اور یہ بات بوجہ تغیر کے ہے جو اس چیز میں ہوتا ہے اور معیار و مقدار اس کی زمانہ ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ خدائے تعالیٰ ازل میں موجود تھا، اور اس آن میں بھی موجود ہے اور ابد میں بھی موجود رہے گا، اس قول سے مراد یہ نہیں ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ان زمانوں میں واقع ہے بلکہ یہ مراد ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ان زمانوں کے ساتھ صرف مقارنت ہے۔ مگر فرقہ مجسمہ کے مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے وجود کا زمانی اور مکانی اور جہت میں ہونا اس سے کچھ قباحتیں لازم آتی ہیں مصنف رحمۃ نے جس قدر صفات تنزیہی ذکر کی ہیں ان میں سے بعض اگرچہ بعض کو مستلزم ہیں مگر ان کا علیحدہ علیحدہ ذکر تفصیل و توضیح کے لئے ہے۔

وَلَا یُشْبِھُہٗ شَیْءٌ۔ اور نہ مشابہ ہے اس کے کوئی شئی۔ یعنی کوئی چیز حق تعالیٰ کے قائم مقام کسی صفت میں نہیں ہوسکتی اس واسطے کہ اس کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں اور ممکنات کی ذات و صفات حادث۔ پس حادث قدیم کا قائم مقام اور مماثل کیونکر ہوسکتا ہے۔

ولا یخرج عن علمہ وقدرتہ شیء۔ اور باہر نہیں اس کے علم اور قدرت سے کوئی شئی۔ علمِ الٰہی کے تمام اشیاء کو حاوی ہونے پر جو دلیل ہے اس میں تین باتیں قابلِ تسلیم ہیں (۱) علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہے۔ (۲) معلومات کی ذات اور ان کی مفہومات معلومیت کی مقتضی ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کی ذات کو سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ پس جب یہ تینوں باتیں مان لی جائیں گی تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جب اللہ تعالیٰ بعض معلومات کا عالم ہے تو کل کا بھی عالم ہوگا کیونکہ اس کے نزدیک سب ایک سے ہیں۔

فلاسفہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو علیٰ وجہ الکلی عام طور سے جانتا ہے تفصیل وار ان کو اوقاتِ خاص خاص اور حالاتِ خاص خاص میں نہیں جانتا۔ مثلاً زید و عمر و خالد وغیرہ ان افرادِ متعدد کا علم جو شریکِ انسانیت ہوتے ہیں، مطلق انسان کے ضمن میں ہوسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں جزئیات میں تغیر آجانے سے ذاتِ عالم میں تغیر نہیں آسکتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلقات علوم میں ہوتا ہے نفسِ علم میں نہیں ہوتا جس سے ذاتِ باری میں تغیر یا جہل لازم آئے۔ اور قدرت کے بھی عام ہونے کی یہی دلیل ہے۔ یعنی قدرت کی بھی مقتضی ذاتِ باری ہے۔ کیونکہ قدرت بھی اور صفات باری تعالیٰ کی طرح اس کی ذات سے متعلق ہے۔ اور قدرت کا اثر مقدور میں اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکن ہے۔ اگر اس میں امکان نہ ہو تو مقدوریت اس کی باطل ہو جائے۔ اس لئے کہ اگر ممکن نہ ہوگا تو یا واجب ہوگا یا ممتنع۔ اور یہ دونوں باتیں مقدوریت کے منافی ہیں۔ پس اثرِ قدرت کے واسطے امکان ضروری ہے۔ اور نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ قدرت کا

اقتضا ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور اشیاء میں بوجہ امکان کے مقدوریت کی صلاحیت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذاتِ باری کو تمام ممکنات سے ایک سا علاقہ ہے۔ پس جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعض ممکنات پر قدرت ہے تو اس کے ساتھ ہی سب ممکنات پر بھی اس کی قدرت کا ثبوت بخوبی ہوتا ہے۔ اور اس دلیل کی بنا اس قول کے مان لینے پر ہے کہ معدوم کچھ چیز نہیں ہے اور نہ معدومات میں کسی قسم کا امتیاز ہے۔ اور نہ ان کے لئے مادہ ہے اور نہ صورت ہے اور بعض لوگ اس بات کو نہیں مانتے جیسے معتزلہ کہ وہ کہتے ہیں معدومات ثابت اور متمیز ہیں۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ مادہ اور صورت ہر ایک معدوم کے لئے ہے تو معتزلہ کے مذہب کے موافق جائز ہے کہ بعض معدومات میں قدرت سے خارج ہونے کی کوئی خصوصیت ہو۔ اور فلاسفہ کی رائے کے موافق جائز ہے کہ مادہ بعض ممکنات کے حدوث کے لئے تیار ہوا اور بعض کے لئے نہ ہو۔ اور مطلب ان دونوں رایوں کا یہ ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو تمام ممکنات سے یکساں نسبت نہیں ہے۔ اگر نسبت ہوتی تو ان میں تغائر کیوں واقع ہوتا۔

**وله صفات ازلية قائمة بذاته** - اور اللہ تعالےٰ کے لئے صفاتِ قدیمہ ثابت ہیں جو اس کی ذات سے قائم ہیں کیونکہ صفت وہی ہو سکتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم بھی ہو۔ اگر موصوف کے ساتھ قائم نہ ہوئی تو وہ صفت کیا ہوگی۔ اور وہ صفات دو قسم کی ہیں۔ ایک سلبی۔ دوسری ثبوتی۔ صفاتِ سلبی وہ ہیں جن سے خدا تعالیٰ کی ذات مبرا ہے۔ جیسے جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا، محتاج نہ ہونا وغیرہ۔ اور صفاتِ ثبوتی وہ ہیں جو خدائے تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک صفاتِ ذات دوسری صفاتِ فعل۔ صفاتِ ذات صفاتِ حقیقی اور کمالی ہیں۔ اس کی ذاتِ مقدس سے ان کا انفکاک محال ہے۔ اس لئے کہ ایسی صفات اس ذاتِ پاک کے کمالات میں سے ہیں پس ان سے اس ذاتِ پاک کا خالی ہونا موجب نقصان اور احتیاج کا ہے۔ اور نقصان اور احتیاج کو امکان لازم ہے اور اللہ تعالیٰ امکان سے بری ہے۔ اور وہ صفاتِ کمال اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام۔ ماتریدیہ نے ان پر صفتِ تکوین زیادہ کرکے آٹھ قرار دی ہیں۔ اور صفاتِ فعل صفاتِ ذات کے آثار ہیں کہ فی الحقیقت ان کے ساتھ متصف ہونا کمال نہیں بلکہ ان پر قابو رکھنا کمال ہے۔ مثلاً پیدا کرنا حقیقت میں کمال نہیں ہے جس کا ذاتِ باری سے جدا ہونا محال ہونا بلکہ پیدا کرنے پر قدرت حاصل ہونا کہ جس زمانہ میں اس کی ضرورت ہو وقوع میں آسکے یہ کمال ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ حق تعالےٰ ایک زمانہ میں تو پیدا کرسکتا ہو اور دوسرے زمانہ میں نہ پیدا کرسکتا ہو۔ اسی طرح رازق ہونا، زندہ کرنا، مارنا، ان سب پر قدرت ہونا کمال ہے۔ علمائے اہل سنت اور مخالفین سب اس بات کے تو قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے، اور زندگی اس کی صفتِ ازلی ہے۔ اور وہ عرض نہیں ہے۔ اسی واسطے اس کے لئے فنا بھی ممکن نہیں ہے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو بقا محال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کی صفتِ ازلی ہے جو تمام ممکنات اور ممتنعات سے متعلق ہے۔ اور نہ وہ عرض ہے۔ اسی واسطے واجب البقاء ہے۔ اسی طرح باقی اور صفات بھی اللہ تعالیٰ کی ازلی ہیں، اعراض اور کیفیات نہیں ہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفاتِ الٰہی زائد ہیں ذاتِ حق تعالیٰ پر وہ عالم ہے ایک علم کے ذریعہ سے اور قادر ہے قدرت کے ذریعہ سے اور مرید ہے ارادہ کے وسیلہ سے۔ اور سمیع ہے سمع کے توسط سے اور بصیر ہے بصر کی وجہ سے اور حی ہے حیات کے سبب سے۔ اور فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ حقیقی یعنی صفاتِ کمال اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ ذات اور صفت دونوں ایک ہیں۔ عینِ ذات سے سب اوصاف کے کام نکلتے ہیں مگر صفاتِ الٰہی کے انکار میں تعطیل لازم آتی ہے۔ اور صفاتِ باری تعالیٰ کو اس کی ذات پر زائد ماننے سے بہت سے معبود اور قدما ثابت ہوتے ہیں جیساکہ منکرینِ صفات کا خیال ہے۔ اسی قسم کے اعتراضوں سے بچنے کے لئے ماتریدیہ نے ایک تیسرا مذہب اختیار کیا ہے جس کو مصنف رح بیان کرتے ہیں:۔



**وهى لا هو ولا غيره** - اور وہ صفات ذاتِ الٰہی کے نہ عین ہیں نہ غیر ہیں ماتریدیہ نے جب یہ کہا کہ اگرچہ وہ صفات قدیم ہیں مگر نہ عینِ ذات ہیں اور نہ اس کے مغائر ہیں تو قدم غیر اور تعددِ قدما کی قباحت نکل گئی۔ اور نفیِ صفات بھی لازم نہ آئی۔ اور دلیل اس قول پر کہ یہ اوصاف نہ عینِ ذاتِ الٰہی ہیں یہ ہے کہ وصف عین موصوف نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ میرا معبود علم ہے یا ارادہ ہے تو یہ بات باطل ہے بلکہ یوں کہے تو درست ہوگا کہ میرا معبود عالم ہے اور علم اس کی صفت ہے۔ یا میرا معبود صاحبِ ارادہ ہے اور ارادہ اس کی صفت ہے۔ پس مراد لا ہو سے یہ ہے کہ صفات اور ذاتِ الٰہی ایک چیز نہیں ہیں جیساکہ مذہب فلاسفہ اور امامیہ کا ہے اور لا غیر سے یہ مطلب ہے کہ نہ اس پر زائد ہیں جیساکہ مذہب اشاعرہ کا ہے۔ اور غیر سے یہاں نقیضِ عین مراد نہیں پس ارتفاعِ نقیضین لازم نہ آیا۔

**وهى العلم والقدرة والحياة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام** - اور وہ صفات علم اور قدرت اور حیات اور قوت اور سننا اور دیکھنا اور ارادہ کرنا اور چاہنا اور کرنا اور پیدا کرنا اور روزی دینا اور کلام کرنا ہے۔ اور قدرت اور قوت کے ایک ہی معنی ہیں۔ جب قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ صفت اپنی تاثیر ان میں دکھاتی ہیں اور سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہے مگر ان صفات کے قدم سے ان کے متعلقات کا قدم لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفت قدیم ہو اور اس کا تعلق حادث! اور ارادہ اور مشیت ایسی صفتیں ہیں کہ شے کے وجود اور عدم کو وقتِ مقرر میں انہیں کی وجہ سے تخصیص حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ صفات حق تعالیٰ میں یوں نہیں ہیں جیسے انسان اور حیوان میں پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کی صفات اعضاء و جوارح اور روح و دل سے متعلق ہیں۔ اور اللہ کی ذات ان چیزوں سے منزہ ہے۔

**فائدہ** - معتزلہ اور اہل سنت میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں یا نہیں مگر یہ اختلاف ان اسماء میں نہیں جو وضعِ لغت کی رُو سے اُس کے اعلام مقرر ہو چکے ہیں بلکہ ان اسماء میں ہے جو اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ کئے جائیں۔ معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جو صفت وجودی اور سلبی ایسی ہو کہ عقل کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا اتصاف اس کے ساتھ صحیح ہو تو اس صفت کا اطلاق اللہ پر جائز ہے خواہ شرع میں اس کی نسبت اجازت وارد ہو یا نہ ہو۔ یہی حال افعال میں ہے۔ یہی مذہب فرقۂ کرامیہ کا ہے۔ لیکن اہلِ سنت و جماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسمائے صفات و اسمائے افعال توقیفی ہیں۔ یعنی ان کا اطلاق اس ذاتِ پاک پر شارع کے اذن پر موقوف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماءِ حسنیٰ جس قدر کہ قرآن و حدیث میں وارد ہیں جائز ہے کہ ان کے سوا اور بھی اسمائے صفات ہوں کہ ہم کو ان کا علم نہیں۔ اجمالاً یہی کہہ سکتے ہیں کہ جملہ کمالات اور صفات کے ساتھ وہ موصوف ہے۔ لیکن ہم کو اطلاق کسی اسم یا صفت کا حق تعالیٰ پر جو شرع میں وارد نہیں ہے جائز نہیں۔ ہاں جس کسی نام میں ربوبیت اور الوہیت کے خصائص ہوں تو اس نام کے ساتھ اللہ کو پکارنا جائز ہے جیسا کہ فارسی میں لفظِ خدا مگر جو الفاظ مشترک ہیں کہ انسان پر بھی اُن کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے حاکم اور عادل وغیرہ ان کا اطلاق واجب الوجود پر شرع سے جانا گیا ہے۔

**وهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية** - اور خدائے تعالیٰ کلام کرنے والا ہے ساتھ ایسے کلام کے جو اس کی صفتِ ازلی ہے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر دلیل انبیاء علیہم السلام کا اجماع ہے اس واسطے کہ بطور تواتر کے ثابت ہوا ہے کہ تمام انبیاء اللہ تعالیٰ کے واسطے کلام ثابت کرتے تھے کیونکہ وہ اپنی امتوں سے کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے اور اس کلام کے کرنے سے اس نے منع کیا ہے اور اس نے یہ خبر دی ہے۔

**س** - رسول کا صدق موقوف ہے اس پر کہ اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کرے۔ اور اللہ تعالیٰ کی تصدیق رسول کی نسبت یہ ہے کہ

خبر دی رسول کے سچے ہونے کی۔ اور اللہ تعالیٰ کا خبر دینا ہی کلام الٰہی ہے پس جس صورت میں رسول کا صدق موقوف ہوا اللہ تعالیٰ کے کلام پر، تو اللہ تعالیٰ کا کلام رسول کی زبان سے ثابت کرنا دَور ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ کا رسول کی تصدیق کرنا کلام نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اس کے دعوے کے مطابق معجزہ ظاہر کردے کیونکہ وہ معجزہ رسول کی تصدیق پر دلالت کرتا ہے اور یہ ضرور نہیں کہ اس کے ساتھ خدا کا کلام بھی ثابت ہو۔ ہاں اگر وہ معجزہ اسی قسم کا ہوگا تو کلام الٰہی بھی ثابت ہوجائے گا جیسے قرآن شریف ہے۔ کہ اوّلاً اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ کلام بندہ کی قوت سے باہر ہے۔ پھر اُس سے آنحضرت ؐ کے دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اگر وہ معجزہ کلام کی قسم سے نہ ہوگا کوئی اور چیز ہوگا تو وہاں کلام الٰہی کا اثبات نہ ہوگا۔

لیس من جنس الحروف والاصوات۔ نہیں ہے کلام الٰہی جنسِ حروف اور آواز سے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام اس وجہ سے حروف اور آواز سے جُدا ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں اور حق تعالیٰ قدیم ہے۔ اور یہ بات محال ہے کہ ذاتِ قدیم محلِ حوادث ہو بلکہ کلام الٰہی ایک معنی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب ہے حروف و آواز سے اور حادث ہے قدیم نہیں ہے اسی واسطے اس کی ذاتِ پاک کے ساتھ قائم ہونا تجویز نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تو اسے کبھی لوح محفوظ میں پیدا کردیتا ہے اور کبھی جبریلؑ میں اور کبھی نبی میں۔ اہل سنت وجماعت بھی اس قسم کے کلام کے جس کے معتزلہ قائل ہیں منکر نہیں اور ان کی اصطلاح میں اس کا نام **کلامِ لفظی** ہے مگر اس کے سوا ایک اور کلام بھی اللہ تعالیٰ کے واسطے ثابت کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آواز سے مرکب نہیں ہے۔ بلکہ وہ معانی اور مفہوم ہیں جو اس کی ذاتِ پاک سے قائم ہیں اور اس کو **کلام نفسی** کہتے ہیں اور اس پر وہ کلام دلالت کرتا ہے جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے۔ اور کلام اصل میں مفہوم اور معانی ہی ہیں اس کو مجازاً کلام کہتے ہیں۔ اور کلام نفسی اس واسطے عبارت سے منزہ ہے کہ زمانوں اور مکانوں اور قوموں کے بدلنے کے ساتھ عبارات بھی بدلتی رہتی ہیں مگر مضمون و معانی نہیں بدل سکتے اور مضمون و معانی میں الفاظ سے زیادہ گنجائش ہے، کیونکہ کبھی اشارہ اور کنایہ سے مطلب ادا ہوجاتا ہے اور الفاظ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور نہ معانی اختلافِ دلالت سے مختلف ہوسکتے ہیں۔ اور جو چیز متغیر نہیں ہوسکتی وہ اس چیز سے مغائر ہوتی ہے جو متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس تقریر سے کلام نفسی اور لفظی میں فرق بخوبی ثابت ہوگیا۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جبریلؑ نے خدا کا کلامِ نفسی کیونکر سنا تو اس کا جواب امام فخر الدین رازی رح نے تفسیر کبیر میں یوں دیا ہے کہ یہ صورت تین طرح سے واقع ہوسکتی ہے (۱) اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ میں قوتِ سماع اس قسم کی پیدا کردی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے کلامِ بے حرف و صوت کو سن سکے۔ اور پھر ایسی عبارت پر قادر کردیا ہو کہ اس کلامِ قدیم کو بیان کرسکے۔ (۲) اللہ تعالیٰ نے لوحِ محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کردیا ہو اور اس کو جبریلؑ نے پڑھ لیا ہو (۳) اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں اور جبریلؑ نے بھی اُسی کے ساتھ آواز ملالی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ کو بتادیا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلامِ قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ **سیّد احمد خان** نے اس جواب پر دو اعتراض کئے ہیں (۱) خدائے تعالیٰ نے آنحضرت ؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوحِ محفوظ میں سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکلتی ہیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہ پیدا کردی جو خدا کا کلام سمجھ لیتے۔ تاکہ اس تکلیف کی کہ جبریلؑ سنیں پھر اس کی عبارت بنائیں پھر آنحضرت ؐ کو آکر سنائیں، حاجت نہ رہتی۔ (۲) ان اونچی نیچی آوازوں کے ملالینے سے جبریلؑ کو خدا نے کیونکر بتلادیا کہ وہی عبارت ہے۔ آیا انھیں اونچی نیچی آوازوں سے؟ ان سے تو جاننا محال تھا کیونکہ دَور لازم آتا ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قادرِ مختار کے فعل میں گفتگو وہ شخص کرسکتا ہے جو اس کو مختار نہیں سمجھتا۔ جس طرح اللہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ قوتِ سماع اپنے پیغمبر میں پیدا کردیتا اور جبریلؑ کے واسطے کی حاجت نہ رہتی



اسی طرح یہ بھی اختیار تھا کہ جبریلؑ کا واسطہ اختیار کیا۔ اب ہم بطور معارضہ پوچھتے ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہاں کی فطرت اور جبلّت میں نیکی اور ہدایت پیدا کردیتا اس صورت میں نہ انبیاءؑ کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ جہاد کی مصیبت پیغمبروں کو اٹھانی پڑتی نہ خدا کو دوزخ بنانی پڑتی نہ حساب کتاب کی حاجت رہتی۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لزوم دَور کا دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دَور تو جب لازم آتا کہ آوازوں کا جاننا موقوف ہوتا خدا کے کلام جاننے پر۔ اور خدا کا کلام موقوف ہوتا ان آوازوں کے جاننے پر۔ حالانکہ یہ صورت واقع نہیں ہے کیونکہ ان آوازوں کا جاننا خدا کے کلام جاننے پر موقوف نہیں ہے پھر دَور کی کیا صورت ہے۔ علاوہ اس کے ممکن ہے کہ بیان اُس عبارت کا بالواسطہ ان اصوات کے ہو۔ اور تعلیم اس امر کی کہ یہی عبارت کلام الٰہی ہے بواسطہ لوحِ محفوظ یا اعطاءِ قوتِ سماع کے ہو۔ اور قادرِ مختار کے فعل میں اس گفتگو کی مجال نہیں کہ وہ عبارت بذریعۂ اصوات کیوں ادا کی اور یہ مفہوم دوسری طرح کیوں بیان کیا۔

وھو صفۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ۔ اور وہ صفت کلام کی مخالف ہے واسطے صفتِ خاموشی اور عدمِ قدرت کے تکلم پر۔ جیسے بعضے آدمیوں کی زبان یا مخارج بیکار ہوجاتے ہیں۔ یا مادرزاد گونگے پیدا ہوتے ہیں۔ یا زبان و مخارج حدِ بلوغ کو نہ پہنچنے کے سبب سے ضعیف ہوتے ہیں تو اس وجہ سے کلام کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔ مگر خدائے تعالیٰ ان سب عیبوں سے منزہ ہے،

س۔ یہ تمام عیب اور خرابیاں کلامِ لفظی کی شان سے ہیں اور کلامِ نفسی ان سے بری ہے پھر مصنف رح یہ عبارت کیوں لائے؟

ج۔ اگرچہ کلامِ نفسی مُنہ اور مخارج اور زبان کا محتاج نہیں جو اس کو یہ آفات نقصان پہنچا سکیں۔ مگر یہاں پر سکوت اور آفت سے نفسی اور باطنی سکوت اور آفت مراد ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ تکلم پر اپنے نفس میں قوت نہ رکھتا ہو۔ یا اس کی پوری تدبیر نہ ہوسکے نفس میں کلام پر قوت نہ ہونا یعنی باطنی گونگاپن ہے اور اس کی تدبیر نہ کرسکنا باطنی سکوت ہے جس طرح مطلق کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح اس کی ضد یعنی خاموشی اور گونگے پن کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ کیونکہ ظاہر آئینہ ہے حالاتِ باطنی کا۔ آدمی کی حسِ ظاہری یعنی بصارت جاتی رہتی ہے تو اسے اندھا کہتے ہیں۔ اسی طرح جب اس کا ملکۂ باطنی جو دل سے متعلق ہے بیکار ہوجاتا ہے تو بھی اندھا کہلاتا ہے۔ اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے، فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ یعنی صرف آنکھیں ہی نہیں اندھی ہوتی ہیں بلکہ اندھے ہوتے ہیں دل جو سینوں میں ہیں بعضوں نے اس تاویل کو ناپسند کرکے یوں کہا ہے کہ یہاں سکوت و آفت کلامِ لفظی کے منافات کے باب میں آئے ہیں اور حق یہ ہے کہ جب کہ اہلِ سنت کا یہ مذہب ٹھہرا کہ جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آواز سے مرکب نہیں ہے تو اس قول کے درست کرنے اور سنبھالنے کے لئے اگر یہ تاویلِ بعید اختیار کرلے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ متکلم بہا امر وناہ ومخبر۔ اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے ساتھ اس کلام کے حکم دیتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے یعنی اس کے کلام میں تین مضمون ہیں (۱) مامور بہ کی نسبت امر (۲) منہی عنہ کے واسطے نہی (۳) اخبارِ قدیم کی خبر مگر بالذات اس صفت خاص (کلام) میں کچھ بھی اختلاف نہیں۔ وہ فی نفسہٖ واحد ہے۔ یہ تینوں قسم کا اختلاف جو اس میں ہے وہ بالعرض واقع ہوگیا ہے کہ جس قسم کے ساتھ منسوب ہوا ویسا ہی اختلاف اس میں اعتبار کرلیا۔ چونکہ یہ نسبت ایک امرِ عارضی ہے اس لئے یہ قسمیں بھی عارضی ہیں جو کثرتِ تعلقات کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہیں۔ اور اوّلاً و بالذات امر و نہی اور خبر کے اختلافات عبارات یعنی کلامِ لفظی کو عارض ہوتے ہیں اور چونکہ کلامِ لفظی کلامِ نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ سے اقسامِ مذکورۂ کلامِ نفسی کو بھی عارض سمجھی جاتی ہیں۔ پس یہ تینوں چیزیں کلامِ نفسی الٰہی کی اقسامِ اعتباری ہیں۔

**والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔** اور قرآن شریف جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مخلوق نہیں ہے قدیم ہے۔ قرآن کا اطلاق کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں پر ہوتا ہے۔ اہلِ سنت معانی و مضامین کا اعتبار کر کے قرآن کو قدیم اور خدائے تعالیٰ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اور معتزلہ اس کے الفاظ اور عبارات پر نظر کر کے کہتے ہیں کہ کلام خدا کا مخلوق یعنی حادث ہے۔ پیدا کیا ہے اس کو حق تعالیٰ نے لوحِ محفوظ میں اور جبرئیل میں یا نبی میں۔ کیونکہ تقدیم و تاخیر الفاظ کی اور تیئیس برس میں نازل ہونا قدیم ہونے کے منافی ہے اور حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے معتزلہ کا یہ شبہ بعض حنبلی لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ وہ الفاظ اور معانی سب کو قدیم کہتے ہیں۔ جمہور اہلِ سنت پر یہ شبہ ہرگز وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ الفاظ کو قدیم نہیں کہتے ہیں۔ اور تقدیم و تاخیر الفاظ میں ہے نہ کہ معانی میں اسی احتیاط کے واسطے علمائے محققین نے کہا ہے کہ یوں کہنا چاہیئے "القرآنُ کلامُ اللہِ غیرُ مخلوقٍ" اور یوں نہ کہنا چاہیئے کہ "القرآن غیر مخلوق" کیونکہ اس طرح کہنے میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرآن جو اصوات اور حروف سے مرکب ہے قدیم ہے جیسا کہ بعضے حنبلی لوگوں کی یہ رائے ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اصوات انسانی ہوں یا ملکی اور حروف بلکہ حرکات و سکنات اور کتابت کل مخلوق ہیں۔ اس واسطے کہ یہ فعل بندوں کا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ کتابت اور حروف اور الفاظ اور آیات کل اس کے سمجھنے کے لئے آدمیوں نے اپنی احتیاج کے موافق ایجاد کر لئے ہیں۔ اور جو کلام کہ خدا کی صفت ہے وہ صرف معانی ہیں جو اس کی ذاتِ پاک سے قائم ہیں اور وہ کلام جسے قاری پڑھتے ہیں اور حافظ اپنے تخیل میں محفوظ رکھتے ہیں اور کاتب اس کے نقوشِ دالّہ کو لکھا کرتے ہیں اور اصطلاحِ علمائے اصول اور عرفِ شریعت میں اسی کو قرآن کہا کرتے ہیں اُس سے یہ معانی و مضامین جو خدا کی ذاتِ پاک کے ساتھ قائم ہیں اور کلامِ نفسی کہلاتے ہیں، سمجھے جاتے ہیں۔ اسی کلامِ لفظی کو جبرئیل علیہ السلام لائے اور حضرتؐ کے پاس پڑھا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے یاد کیا اور لوگوں کو سنایا چونکہ قرآن کے یہ الفاظ اور عبارت سوائے خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کو خاص اللہ تعالےٰ نے نازل کیا ہے اس وجہ سے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کلامِ الٰہی ہے اور خدا نے اس کے من اللہ ثابت کرنے کو اس میں یہ معجزہ رکھا ہے کہ ایسا فصیح کلام کوئی بشر نہیں کہہ سکتا اور نہیں کہہ سکا اور اسی پر کفار سے معارضہ کیا ہے۔

**وھو مکتوب فی مصاحفنا۔** اور وہ قرآن لکھا ہوا ہے ورقوں میں ہمارے ہاتھوں سے نقوشِ حروف اور اشکالِ کلمات کے ساتھ۔ یعنی ہمارے پاس کلامِ الٰہی (کلامِ نفسی) کے موجود ہونے کا یہ طریقہ ہے کہ کلامِ لفظی کے ضمن میں جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اشکالِ کتابت اور صورِ حروف کے ساتھ ہمارے صحیفوں میں لکھا ہوا ہے۔ اور یہ اشکال و حروف بالذات اس کلامِ لفظی پر دلالت کرتے ہیں اور کلامِ لفظی کلامِ نفسی پر دلالت کرتا ہے اور بنفسہ کلامِ نفسی مصاحف میں مکتوب نہیں ہو سکتا۔

**محفوظ فی قلوبنا مقروٌّ بالسنتنا مسموع باذاننا۔** اور وہ قرآن محفوظ ہے ہمارے دلوں میں پڑھا جاتا ہے ہماری زبانوں پر سنا جاتا ہے ہمارے کانوں سے۔ دِلوں میں محفوظ ہونے کی یہ صورت ہے کہ جو شکلیں ان الفاظ کی جن کے ساتھ وہ قرآن مصحفوں میں لکھا جاتا ہے ہمارے خیال میں موجود ہیں وہی دلوں میں محفوظ ہیں۔ پس جب ہمارے سامنے سے وہ مصحف غائب ہو جاتا ہے، تب ہم ان الفاظ کے ذریعہ سے جو ہمارے خیال میں موجود رہتے ہیں مستحضر کر لیتے ہیں اور حروفِ ملفوظہ و مسموعہ کے ذریعہ سے اس کو پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ وہ مشاہدات میں ظاہر ہے۔ اور متکلمین کے اس قول میں، کہ مقروٌّ قدیم ہے اور قراءت حادث ہے۔ مقروٌّ سے مضمون و معانی مراد ہیں نہ کہ کلامِ لفظی۔

**غیر حال فیھا۔** نہیں حلول کرتا ہے وہ کلام ان صحیفوں اور کانوں اور زبانوں اور دلوں میں۔ معتزلہ اہلِ حق پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تم جو کہتے ہو کہ جو کچھ دو دفتی مصحف میں بتواتر پہنچا ہے کہ وہ قرآن ہے تو اس کو یہ لازم ہے کہ وہ مصاحف میں مکتوب



ہو اور زبانوں سے پڑھا جائے اور کانوں سے سنا جائے، دلوں میں محفوظ ہو سکے۔ اور یہ ساری باتیں حدوث کی علامت ہیں۔ پس قرآن یعنی کلامِ الٰہی حادث ہوگا نہ کہ قدیم۔ تو مصنف یہ شبہ اٹھانے اور کلامِ الٰہی کا حدوث مٹانے کو کہتے ہیں کہ باوجودیکہ اس قرآن یعنی کلامِ نفسی کو بالعرض یہ وصف عرضی حاصل ہے کہ ورقوں میں مکتوب بھی ہے اور دلوں میں محفوظ بھی ہے اور زبانوں سے تلفظ میں بھی آتا ہے اور کانوں سے مسموع بھی ہے مگر بالذات ان میں سے کسی چیز میں حلول نہیں کر سکتا کیونکہ وہ صرف معانی غیر مخلوق ہیں جو خدائے تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ پس وہ کلام نہ خود تلفظ میں آتا ہے اور نہ سنائی دیتا ہے اور نہ حفظ ہو سکتا ہے اور نہ صحیفوں میں لکھا جا سکتا ہے اس کے بولنے اور سننے اور حفظ ہونے اور لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ جو عبارت اس پر دلالت کرتی ہے وہی بولی جاتی ہے اور وہی سنائی دیتی ہے اور اسی کو حفظ کرتے ہیں۔ اور جو صورتیں حروف کی اس عبارت کے سمجھنے کے لئے موضوع ہیں انہیں لکھتے ہیں۔

**والتکوین صفۃ اللہ تعالیٰ ازلیۃ۔** تکوین یعنی پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلی ہے۔ کیونکہ پیدا کرنا خدا کا کام ہے۔ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اس کی صفتیں بھی قدیم ہیں پس صفتِ تکوین بھی قدیم ہے۔ خدائے تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ یہ سات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام۔ علمائے ماتریدی نے ان سات پر ایک صفت کا اور اضافہ کیا ہے اور اس کا نام تکوین رکھا ہے۔ اور اس کو اللہ تعالیٰ کے قول کن فیکون سے نکالا ہے۔ اور تکوین کا وجود منحصر ہے اس بات کے اثبات پر کہ یہ قدرت سے الگ ہے! اور واقعی یہی ہے اس واسطے کہ قدرت کو پیدائش اشیاء میں صرف اسی قدر دخل ہے کہ اس کی وجہ سے حادثات میں وجود حاصل کر لینے کا امکان اور صحت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد تکوین حادثات کو وجود بخشتی ہے۔ قدرت سے وجود حاصل نہیں ہوتا۔ وجود کا دار و مدار تکوین پر ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تکوین قدرت سے غیر ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک کون یعنی وجود قدرت کا اثر ہے یعنی مقدور کا وجود قدرت سے وقوع میں آتا ہے اور کسی اور صفت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان کے نزدیک صفتِ تکوین ثابت کرنا بالکل فضول ہے۔ ان کے نزدیک تکوین کوئی صفتِ حقیقی نہیں بلکہ ایک انتزاعی اور اضافی امر ہے جسے عقل نے اعتبار کر لیا ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی یوں توصیف کرتے ہیں کہ وہ ہر شئی سے قبل ہے اور ہر شئی سے بعد ہے اور تمام اشیاء کے ساتھ ہے اور سب کا معبود ہے اور مارتا ہے اور جلاتا ہے وغیرہ وغیرہ! اور علمائے محققین ماتریدی کی رائے یہ ہے کہ تکوین صفتِ حقیقی ہے۔ یہ مبدا ہے پیدا کرنے اور روزی دینے اور مارنے اور جلانے اور ہدایت فرمانے وغیرہ صفات کا۔ صفتِ تکوین جب زندگی سے متعلق ہوتی ہے تو اسے احیاء کہتے ہیں، جب موت سے متعلق ہوتی ہے تو اماتت نام پاتی ہے۔ جب صورت سے متعلق ہوتی ہے تو تصویر کہلاتی ہے، جب رزق سے متعلق ہوتی ہے تو اسے ترزیق کہتے ہیں اور جب پیدائش سے متعلق ہوتی ہے تو اسے تخلیق کہنے لگتے ہیں۔ پس مآل ان سب اوصاف کا ایک ہی صفتِ تکوین ہے جو خدا کی صفتِ حقیقی اور قدیم ہے۔ گو اس کے انواع اور فصول امورِ اعتباری غیر قدیم ہوں۔ یا اعتبارات کی رُو سے متکثر ہوں مگر حقیقت میں سارے عینِ تکوین ہیں۔ فرق صرف اختلافِ تعلقات پر لحاظ کرنے سے بوجہ اختلافِ متعلقات کے پیدا ہو گیا ہے۔

**وھو تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائہ لا فی الازل بل لوقت وجودہ علی حسب علمہ وارادتہ۔** اور تکوین پیدا کرنا سارے جہان کا ہے۔ اور ہر چیز چھوٹی بڑی کا جو جہان میں ہے۔ ہر ایک کے موجود ہونے کے وقت۔ یعنی تمام موجودات کو اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں نہیں پیدا کر دیا تھا بلکہ جو وقت جس کی پیدائش کا اس کے علم اور ارادے میں تھا اس وقت اُسے پیدا کیا۔ پس تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے۔ اور مکوّنات یعنی مخلوقات میں سے جس کے ساتھ تکوین کا تعلق حادث ہوتا گیا وہ موجود ہوتا گیا جس طرح اللہ تعالےٰ کو صفتِ ربوبیت بے مربوبیت کے اور صفتِ خالقیت بے مخلوقیت کے ازل سے حاصل ہے۔ اور تکوین زمانی نہیں ہو سکتی، بلکہ جس چیز کو نسبت وقت سے ہے وہ تکوین کا تعلق ہے عالم اور اجزائے عالم کے ساتھ۔ اور نفسِ تکوین کو وقت سے کوئی سروکار نہیں

کیونکہ باریتعالیٰ کی صفات نہ زمانی ہیں اور نہ انہیں زمانہ سے کام ہے کیونکہ زمانہ کو اسی کی ایک صفتِ حقیقی سے جس کا نام تکوین ہے، وجود حاصل ہوا ہے۔ پھر زمانہ کیسے اس کا ظرف بن سکتا ہے۔

وھو غیرا لمکوّنِ عندنا۔ اور تکوین مکوّن سے جُدا ہے ہمارے نزدیک۔ یعنی علمائے ماتریدی تکوین ہیں اور ان موجودات ہیں جن کو اس کے سبب سے وجود حاصل ہوا ہے اتحاد نہیں بتاتے۔ اس واسطے کہ فعل اور مفعول میں بڑی مغائرت ہوتی ہے جیسے ضرب، مضروب سے غیر ہے۔ دوسرے اگر تکوین میں اور مکوّن یعنی موجود میں فرق نہ ہو تو یہ لازم آجائے گا کہ موجود نے اپنی ذات کو آپ پیدا کر لیا ہے اس واسطے کہ اس کو اسی تکوین کے ساتھ وجود حاصل ہوا ہے جو اس سے مغائر نہیں ہے۔ دونوں کی ذات ایک ہے۔ پس یہ مکوّن یعنی موجود قدیم ہوگا۔ اور اس کو اپنے پیدا ہونے میں صانعِ عالم کی کسی طرح کی محتاجی نہ ہوگی اور یہ محال ہے۔ مگر شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور کرامیہ اس کے قائل ہیں کہ تکوین اور مکوّن دونوں واحد ہیں۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ مکوِّن (فاعل) یعنی پیدا کرنے والا جب کسی چیز کو پیدا کرتا ہے تو فعل فاعل سے نکل کر مکوّن (مفعول)، یعنی اس پیدا کی گئی چیز میں داخل ہو جاتا ہے مگر علمائے ماتریدی کے نزدیک فعل فاعل سے زائل نہیں ہوتا۔

والارادۃ صفۃ اللہ تعالیٰ ازلیۃ قائمۃ بذاتہ۔ اور ارادہ صفت ہے اللہ تعالیٰ کی قائم ہے اس کی ذات سے۔ چونکہ بعض معتزلہ اللہ کے لئے ارادہ کوئی علیحدہ صفت نہیں قرار دیتے بلکہ ان میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ ارادۂ الٰہی علم میں منحصر ہے کوئی یہ کہتا ہے کہ ارادہ عبارت ہے قدرت سے، اس لئے مصنف اس صفت کو علیحدہ بھی لائے۔ اہل سنت ارادہ کو ایک علیحدہ صفت مانتے ہیں۔ جس چیز کے ساتھ یہ صفت متعلق ہوتی ہے اس کو وقوع میں آنے اور موجود ہو جانے کے لئے مخصوص کر دیتی ہے اور دلیل اس مطلب پر کہ یہ صفت علم اور قدرت دونوں سے جدا ہے یہ ہے کہ قدرت کو ضدین کے ساتھ یکساں تعلق ہے جس طرح یہ ممکن ہے کہ ایک ضد قدرت کے سبب سے وقوع میں آجائے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دوسری ضد بھی قدرت کی وجہ سے وقوع میں آسکے۔ کیونکہ قدرت کی وجہ سے دونوں ضدوں کو وقوع میں آجانے کا امکان حاصل ہے۔ کوئی وقت ایسا نہیں نکل سکتا جس میں یہ بات پیدا ہو کہ قدرت کے سبب سے یہ شئی واقع ہو سکتی ہے اور یہ واقع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدرت کو اوقاتِ وقوع کے ساتھ بھی برابر نسبت ہے۔ جس طرح اس وقت میں قدرت ایک شئی کو ظہور میں لا سکتی ہے اسی طرح اس وقت سے پہلے اور پیچھے بھی اس کو اختیار حاصل ہے۔ اس لئے ضرور ہے ایک ایسی صفت کا ہونا جو قدرت کو خاص ایک شئی کے ایک وقتِ معین میں واقع کرنے کی تخصیص بخشے اگر کوئی مرجح نہیں نکلے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت کو سب اشیاء اور سب اوقات کے ساتھ مساوی نسبت ہے۔ پس اسی صفتِ مخصّص کا نام ارادہ ہے۔ اور علم اس واسطے ارادہ نہیں بن سکتا کہ ایک شئی کے ایک وقتِ معین میں واقع ہونے کا علم تابع ہے اُس شئی کے وقوع کا اس خاص وقت میں۔ کیونکہ علم تو کسی شئی کے وقوع کا جب ہی آئے گا کہ وہ واقع بھی ہو جائے۔ اور جب یہ صورت ہے تو پھر وقوع علم کا کیسے تابع ہو سکتا ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو کام ارادہ سے ہو سکتا ہے وہ علم سے نہیں نکل سکتا بلکہ ارادہ، قدرت اور علم اور حیات اور سمع اور بصر اور کلام ان سب سے ایک جداگانہ صفت ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور یہ صفت قدیم بھی ہے۔ اگر قدیم نہ ہو حادث ہو تو اس کے واسطے ایک اور ارادہ نکلے گا۔ یہاں تک کہ ارادات موجودہ میں تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ دوسرے حوادث کا قیام ذاتِ الٰہی کے ساتھ ممتنع ہے، کیونکہ وہ قدیم ہے۔ اور قدیم محلِ حوادث ہو نہیں سکتا۔ جو فرقے ارادۂ الٰہی کو حادث مانتے ہیں ان میں سے کرامیہ کا یہ زعم ہے کہ وہ خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور فرقہ جُبّائیہ اور عبد الجبار کا یہ اعتقاد ہے کہ وہ موجود تو ہے مگر کسی محل میں نہیں بذاتِ خود قائم ہے! اور زیدیہ اور کیسانیہ ور امامیہ



کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ ارادۂ الٰہی حادث ہے مگر یہ مذاہب باطل ہیں اس واسطے کہ تسلسل اور حادث کا قیام قدیم کے ساتھ لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اور صفت کا قیام بطور خود بھی کتنی نامعقول بات ہے۔

ورؤیۃ اللہ تعالیٰ بالبصر جائزۃ فی العقل۔ اور دیدار اللہ تعالیٰ کا نظر سے درست ہے نزدیک عقل کے اس لئے کہ عقل رؤیتِ الٰہی کو ممتنع اس وقت تک نہیں جانتی جب تک کوئی دلیل اس کے امتناع پر قائم نہ ہو۔ اور چونکہ اب تک کوئی دلیل ایسی قائم نہیں ہوئی اس لئے عقل رُویت اللہ تعالیٰ کی حاسۂ بصر کے ساتھ جائز جانتی ہے۔ یہ مسئلہ معرکۃ الآراء ہے۔ اہل سنت کے ساتھ تمام اہلِ اسلام کو اس معاملہ میں اختلاف ہے۔ اگرچہ مجسمہ اور کرامیہ کے مذہب کے مطابق رؤیتِ الٰہی جائز ہے مگر یہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسمیت ثابت کرتے ہیں بخلاف اہلِ سنت کے۔ اور کلام اس میں ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جزوِ جسم ہو کیا اس کا دیکھنا جائز ہے اور جو چیز نہ رنگین ہو نہ روشن کیا اس کا دیکھنا ممکن ہے۔ اور جو چیز نہ حرف ہو نہ آواز کیا اس کا سننا ممکن ہے، جیسے کلامِ نفسی کہا کرتے ہیں۔ سو یہ مسائل ایسے ہیں کہ تمام اہلِ اسلام کو اس باب میں اہل سنت سے اختلاف ہے۔ دلیلِ عقلی امکانِ رؤیت پر یہ ہے کہ ہم کو اعیان و اعراض کے دیکھنے پر یقین ہے اس لئے کہ ہم ایک جسم کو دوسرے جسم سے اور ایک عرض کو دوسرے عرض سے تمیز کر لیتے ہیں اور دیکھنا چونکہ ایک امر مشترک ہے اس کے واسطے کوئی علتِ مشترکہ چاہیئے۔ اگر علتِ مشترکہ نہ نکلے گی تو لازم آئے گا کہ ایک معلول یعنی دیکھنے کے لئے چند علتہائے تامّہ ہوں اور چند علتہائے تامہ کا ایک معلول کے لئے ہونا باطل ہے پس علتِ مشترکہ یا وجود ہے یا امکان ہے یا حدوث ہے۔ حدوث وجود بعد العدم کو کہتے ہیں اور امکان نام ہے عدم اور وجود کے ضروری نہ ہونے کا۔ اور عدم کسی شئی کی علت نہیں ہوتا کیونکہ اس کو تاثیر نہیں اور جب حدوث اور امکان کے معنی میں عدم پڑا ہوا ہے تو وہ یہاں رؤیت کی علت واقع نہیں ہو سکتی۔ اس صورت میں علتِ مشترکہ وجود ٹھہرا کہ وہ مشترک ہے درمیان جمیع ممکنات اور صانع ممکنات کے پس ذاتِ باری تعالیٰ کا دکھائی دینا دلیل سے ثابت ہے کیونکہ جو چیز دیکھنے کی علتِ مشترکہ ہے وہ سب میں موجود ہے۔ ذاتِ باری میں بھی وجود پایا جاتا ہے اور ممکنات میں بھی۔ ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ذاتِ ممکن میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جن کے باعث سے اس کی رؤیت ہوتی ہے، اور ذاتِ واجب میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جو اس ذاتِ پاک کی رؤیت نہیں ہونے دیتے تو اس وقت ذاتِ باری کا مرئی نہ ہونا مان لیا جائے گا اور بہتر یہ ہے کہ جب بطور عقل کے اس مسئلہ میں کلام کیا جائے تو اثبات کے درپے نہ ہونا چاہیئے۔ بلکہ جہاں تک ہو سکے مخالفین کے دلائل کو توڑنا چاہیئے جو امتناع عقلی ذاتی پر قائم کرتے ہوں۔ اس صورت میں ان اعتراضاتِ مشکلہ سے چھٹکارا حاصل ہوگا جو مخالفین کی طرف سے وارد ہوں۔ اور مخالفین سے کہنا چاہیئے کہ نصوصِ قطعیہ کو معانیٔ ظاہریہ سے اس وقت پھیرتے ہیں جب کہ اس کے معانی ظاہری کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیلِ عقلی قطعی قائم ہو چکی ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کے مستحیل ہونے پر دلائلِ عقلی قطعی قائم ہو چکے ہیں تو ہم ان نصوص کو جن میں اس کے ہاتھ اور پاؤں اور پنڈلی اور منہ اور نزول کا ثبوت ہے ظاہری معانی سے پھیرتے ہیں۔ مگر صرف اس بات سے کہ جواز کے ثبوت پر دلیل نہ قائم ہو یا استحالہ پر دلیل کے ہونے کا احتمال ہو نصوص قطعی کے ظاہری معانی دور کر کے تاویل نہیں اختیار کی جا سکتی۔ پس جب کہ کوئی برہانِ عقلی امتناعِ رؤیت پر اب تک قائم نہیں اس لئے کہ جہت اور مقابلہ اور رنگینی اور روشنی اور قرب و بعد متوسط اور آنکھ کا مرئی کی طرف پھیرنا وغیرہ باتوں کا شرائطِ حقیقی ہونا رؤیت کے لئے ثابت نہیں بلکہ جائز ہے کہ یہ باتیں عادت کے طور پر جاری ہو گئی ہوں تو کس طرح ان نصوص کے معانی ظاہری چھوڑے جائیں جو رؤیت کے معاملہ میں قرآن و حدیث میں آئے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ یہ ہو کہ صرف اتنے احتمال پر کہ شاید اس نص قطعی کے استحالہ پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہو ظاہری معنی کو چھوڑ دیا جائے تو اور تمام نصوص ساقط الاعتبار ہو جائیں گے۔ کیونکہ سب میں احتمال اس بات کا موجود ہے کہ کوئی

دلیل خلاف پر قائم ہو۔

**واجبۃ بالنقل وقد ورد الدلیل السمعی بایجاب رؤیۃ المؤمنین اللہ تعالیٰ فی الدار الآخرۃ** ۔ اور دیدار اللہ تعالیٰ کا واجب ہے ساتھ نقل کے، اور بیشک وارد ہوئی ہے دلیلِ سمعی اس بات پر کہ دیدار اللہ تعالیٰ کا مؤمنوں کو عالمِ آخرت میں ضرور ہوگا۔ واجب سے مراد یہاں واجب بالذات نہیں بلکہ واجب بالغیر مراد ہے اس لئے کہ جب خدائے تعالیٰ نے وعدہ اپنے دیدار کا فرمایا ہے اور اس کے رسول کی زبانی معلوم ہوا ہے تو اس وعدۂ الٰہی کا تخلف ممتنع ہے تو اس وعدہ کی وجہ سے اس کے دیدار کو ہم واجب جانتے ہیں۔ اور یہی مطلب ہے وجوب بالغیر کا۔ اور واجب بالذات اس لئے نہیں کہ یہ رؤیت اللہ تعالیٰ کے مقدور میں ہے۔ اس ذاتِ پاک پر ضروری نہیں کہ مجبوراً اپنا دیدار کرادے۔ اور دلائلِ سمعی رؤیتِ الٰہی کے بارے میں بہت سے ہیں بلکہ ان کے ہوتے ہوئے دلیلِ عقلی کے لانے کی ضرورت بھی نہ تھی لیکن صرف فلاسفہ وغیرہ ان فرقوں کے ساکت کرنے کے لئے جو اہلِ اسلام کے مخالف ہیں بیان کرتے ہیں۔ اور دلائلِ سمعی صرف اہلِ اسلام کے سمجھانے کو ہیں۔ قرآن میں آیا ہے وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، کئی منہ تازہ ہیں اس دن اپنے رب کی طرف دیکھتے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہاں دیکھنا پروردگار کے ثواب کی طرف مراد ہے نہ کہ اس کی ذات کی طرف ان کی غلطی ہے۔ وہ اللہ کے اس قول پر غور نہیں کرتے جو کفار کی شان میں ہے كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ، یعنی بالتحقیق کفار پروردگار کے دیکھنے سے اس روز منع کئے جائیں گے۔ اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مؤمن غیر محجوب ہوں گے بلکہ اللہ تعالیٰ کو قیامت کے دن اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اگر اس دن مسلمان اپنے پروردگار کو نہ دیکھتے تو اللہ تعالیٰ کافروں کو اس بات کی عار نہ دلاتا کہ وہ قیامت کو دیدارِ حق سے محجوب ہوں گے۔ عار دلانا اسی صورت میں صحیح ہے کہ اور نعمتِ دیدار سے کامیاب ہوں مگر یہ محروم رہیں۔ اگر مؤمن بھی محجوب ہوں تو پھر کافروں کو سرزنش کیوں ہو۔ جریر بن عبداللہ رضؓ سے صحیح بخاری و مسلم میں مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا ہے۔ انکم سترون ربکم یوم القیٰمۃ کما ترون ھٰذا القمر لیلۃ البدر۔ یعنی تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسے کہ دیکھتے ہو اس چاند کو چودھویں شب میں۔ اس حدیث کو بیس صحابیوں نے روایت کیا ہے۔ اور اس باب میں اور بھی احادیث آئی ہیں۔ اور شیعہ کے تمام فرقے سوائے مجسّمہ کے دیدارِ الٰہی کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ بھی منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ رؤیت کے لئے شرائط درکار ہیں۔ سلامتی حاسّہ کی اور ہونا مرئی کا جسم دار کثیف و رنگین، اور نظر کے سامنے آجانے سے اس کی رؤیت کا ممکن ہونا اور رائی و مرئی کے درمیان مسافتِ متوسطہ کا ثابت ہونا اس طرح کہ نہ نہایت دور ہو نہ بہت نزدیک اور دونوں کا مقابل ہونا اور حجاب درمیان میں حائل نہ ہونا، اور رؤیت کے لئے مکان اور جہت اہم اور ضروری ہے، رؤیت بغیر ان شرائط کے حاصل ہونا محال ہے۔ ان سب باتوں کے جواب کی طرف ماتن نے یوں اشارہ کیا ہے:۔

**فیریٰ لا فی مکان ولا علیٰ جہۃ من مقابلۃ ولا اتصال شعاع اَو ثبوت مسافۃ بین الرائی و بین اللہِ تعالیٰ** یعنی اللہ تعالیٰ کے دیدار کے لئے ان شرائط کی ضرورت نہیں۔ ان تمام شرائط کے بغیر اس کا دیدار ہوگا۔ اس کو بغیر مکان اور جہت اور مقابلہ اور اس تک شعاع پہنچنے اور مسافت مقرر ہونے کے دیکھیں گے۔ یہ شرائط عادی ہیں۔ حواس کے افعال صادر ہونے کے لئے جو چند باتیں بطور عادت کے مقرر ہو گئی ہیں وہم نے ان کو شرائط و لوازم مان لیا ہے۔ اور یہ جان لیا ہے کہ حواس کا کام بغیر ان کے نہیں چل سکتا مگر حقیقت یہ ہے کہ رؤیت میں بجز وجود رائی و مرئی کے کوئی اور شرط نہیں ہے۔ اگر یہ شرطیں رؤیت کے لئے لازمی ٹھہریں تو چاہیئے کہ رؤیتِ الٰہی سے نسبت ممکنات کی بھی انکار کریں کہ حق تعالیٰ حاسّہ سے منزّہ ہے اور اتصالِ شعاع اور مسافتِ متوسطہ بھی یہاں متصور نہیں۔ یہ شرائط تو اجسامِ متلوّن اور اعراضِ اجسام کے لئے ہیں نہ کہ اس ذات کے لئے جو مادہ سے بالکل مجرد ہو۔ اور قرآن میں جو آیا ہے،



لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ یعنی اس کو نہیں پا سکتیں آنکھیں۔ اس سے رؤیت کی نفی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ ادراک کہتے ہیں شئی کی حقیقت کے جان لینے کو اور آیت میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ کسی شئی کی رؤیت حاصل ہو اور اس کی حقیقت پر اطلاع نہ ہو سکے جیسا کہ چاند کو دیکھتے ہیں اور اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ یا ادراک اسے کہتے ہیں کہ مرئی کو اس کی تمام حدوں سمیت پورا پورا دیکھ لینا یعنی اس کا احاطہ کر لینا۔ اور عدمِ احاطہ سے عدمِ رؤیت لازم نہیں آتی جیسا کہ علم کے احاطہ نہ کر لینے سے علم کا عدم لازم نہیں آتا۔ جائز ہے کہ رؤیت ہو مگر احاطہ کے ساتھ نہ ہو جس کی آیت میں نفی کی گئی ہے۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو جو سوالِ رؤیت کے جواب میں کہا لَنْ تَرَانِیْ یعنی تو مجھ کو ہرگز نہ دیکھے گا یہ انکار اس غرض سے ہے کہ عادتِ الٰہی یوں جاری نہیں ہوئی ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ رؤیت ناممکن الوقوع ہے۔ اور غرض اس خطاب سے یہ ہے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی طاقت ان آلاتِ حسّیہ سے کہ فنا پذیر ہیں نہ لا سکے گا نہ یہ کہ آخرت میں بھی نہ دیکھ سکے گا۔

سیّد احمد خان کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ اپنے شوق کے سبب جس میں انسان کو ذہول[1] ہو جاتا ہے بھول گئے کہ خدا ان آنکھوں سے دکھائی نہیں دے سکتا۔ اس لئے رؤیتِ الٰہی کا سوال کر بیٹھے۔ اور بنی اسرائیل نے اپنی حماقت سے یہ چاہا کہ علانیہ خدا کو ہم دیکھ لیں اور یہ نہ سمجھے کہ خدا اپنے تئیں نہ دکھا سکتا ہے اور نہ کوئی خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ یہ قول سید صاحب کا درست نہیں ہے۔ اس واسطے کہ جس کام کا محال اور غیر ممکن ہونا یقیناً معلوم ہو اس کی طلب میں ایسا دیوانہ ہو جانا کہ جس میں عقل درست نہ رہے محض بے وقوف اور نادان آدمی کا کام ہے حضرت موسیٰؑ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرنا ایک امرِ قبیح کی ان کی طرف نسبت کرنا ہے۔ انبیاءؑ سے ایسے افعال کا صادر ہونا محال ہے بلکہ حضرت موسیٰؑ کے اسی قضیہ سے رؤیت کا امکان بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب حضرتِ موسیٰ کی قوم نے خدا کا دیدار طلب کیا، تو حضرتِ موسیٰؑ نے ان کو منع نہ کیا حالانکہ اگر نہ ہو سکنے کی بات ہوتی تو حضرتِ موسیٰؑ منع کر دیتے جیسا کہ ان کے اس دوسرے سوال کے جواب میں کہ ہمارے لئے معبود بنا دے ان کو جواب دے دیا کہ تم نادان لوگ ہو۔ اور پھر حضرت موسیٰؑ نے خدا سے رؤیت کا سوال کیا۔ اگر یہ امر محال ہوتا تو حضرتِ موسیٰؑ کا سوال مشعرِ غفلت تھا مسئلۂ دینی سے، اور ایسی غفلت انبیاء علیہم السّلام سے محال ہے۔ اور اگر حضرت موسیٰؑ رؤیتِ الٰہی کو محال جان کر سوال کرتے تو سفاہت لازم آتی۔ اور سفاہت سے انبیاء منزہ ہیں۔ چنانچہ حضرتِ موسیٰؑ نے اس کے جواب میں کہ اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا یعنی تو ہم سے تمسخر کرتا ہے، کہا تھا اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ۔ یعنی پناہ اللہ کی اس بات سے کہ ہوں میں نادانوں میں سے۔

خلق افعال العباد

**وَاللہُ تعالیٰ خالق الافعال للعباد کلہا من الکفر والایمان والطاعۃ والعصیان وھی کلہا بارادتہ و مشیئتہ وحکمہ وقضیتہ وتقدیرہ** ۔ اور اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والا ہے سب کاموں کا بندوں کے لئے کفر سے اور ایمان سے اور فرمانبرداری سے اور نافرمانی سے۔ اور وہ سب کام اللہ تعالیٰ کے ارادے اور مشیت اور حکم اور قضا و قدر سے ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ہر ایک جوہر اور ہر ایک عرض کا خالق ہے۔

معتزلہ کا قول ہے کہ بندہ اپنے افعالِ اختیاریہ کا خالق ہے۔ اور امامیہ اور کیسانیہ اور زیدیہ کا بھی عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کو آپ پیدا کرتا ہے اللہ تعالیٰ کو اس کے اقوال و افعال کے ارادہ میں بلکہ تمام حیوانات ذی الارادہ کے افعال میں دخل نہیں۔ مگر یہ رائے عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ دلیلِ عقلی یہ ہے (۱) بندے کا ہر کام ممکن ہے اور یہ ثابت ہے کہ تمام ممکنات پر خدا کو قدرت ہے اور خدا کے مقدورات میں بندے کو دخل نہیں۔ اس واسطے کہ دلیلِ تمانع سے جو اثباتِ توحیدِ باری میں مذکور ہو چکی، یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مقدورِ واحد پر دو ذی اثر قدرتوں کو اختیار حاصل نہیں ہو سکتا (۲) اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو اسے اپنے تمام افعالِ اختیاری

[1] ذہول و ذہولت غفلت و فراموشی ۔۱۲

کے حالات تفصیلی طور پر معلوم ہوتے۔ حالانکہ یہ ممکن نہیں کیونکہ نیند اور سہو کی حالت میں انسان اپنے اختیار سے بہت کام کر گذرتا ہے اور ان پر اسے مطلقاً اطلاع نہیں ہوتی۔ دلیل نقلی سنو۔ سورۂ صافات میں ہے، وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ اللہ نے پیدا کیا تم کو اور جو تم بناتے ہو۔ اگر کوئی یوں شبہ کرے کہ کفار کو اللہ تعالے کے ساتھ مخالفت کی قدرت ہے بلکہ بالفعل مخالفت کر رہے ہیں۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور مختار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جن امور میں کہ کفار اس کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں ان امور میں اس نے ان کو مختار کر رکھا ہے۔ اور جن امور کا وہ ارادہ کرتا ہے اور ان کا ہونا جبراً چاہتا ہے تو ان میں کسی کو مجالِ مخالفت نہیں۔ جیسا کہ کفار وغیرہ کو موت، حیات، صحت، مرض وغیرہ میں کچھ اختیار نہیں۔ جس طرح اللہ چاہتا ہے ویسا ہوتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ معتزلہ کا منشا اس قول سے کہ بندہ خالقِ افعال ہے یہ نہیں ہے کہ وہ صفتِ خالقیت میں اللہ تعالیٰ کے مثل ہے بلکہ وہ تو بندہ کی خالقیت کو غیر مستقل جانتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اپنے افعال کے پیدا کرنے میں ان اسباب اور آلات کا محتاج ہے جو باری تعالے نے پیدا کئے ہیں۔ پس بندہ کی اور خدا کی خالقیت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ چونکہ ہمارے علمائے ماتریدی کو ان کی رائے کے ابطال میں بہت اصرار تھا اس واسطے بیانات میں بڑا مبالغہ کیا ہے۔ اور ان کی گمراہی کے اثبات میں دفتر کے دفتر سیاہ کر ڈالے اور یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معتزلہ قدریہ و مجوس سے بھی بدتر ہیں کہ ہر بشر کو خالق اپنے افعال کا جانتے ہیں۔ مجوس تو خدا کا ایک ہی شریک بناتے ہیں اور یہ بے تعداد شرکا ثابت کرتے ہیں پس معتزلہ کو مشرک کہنا جائز نہیں اس لئے کہ شرک یا الوہیت میں ہوتی ہے یا عبادت میں۔ الوہیت میں خدا کا شریک مجوس ثابت کرتے ہیں اور عبادت میں بت پرست۔ معتزلہ بیچارے تو بندہ کو خالق یا موجد یا مخترع غیر مستقل بناتے ہیں۔ اور یہ جو مشہور ہے القدریۃ مجوس ھٰذہ الامۃ یعنی قدری اس امت کے مجوس ہیں، اس کو زجر و تغلیظا اور ان کے اعتقاد کی بُرائی بیان کرنے پر محمول کرنا چاہیئے۔ قدریہ کو مجوس جو کہا ہے، مراد اس سے صرف تشبیہ ہے جس میں یہ ضروری نہیں کہ مشبّہ سب طرح کی مماثلت اور مشابہت میں مشبّہ بہ کا مساوی ہو اور تمام احکام میں دونوں شریک ہوں۔

**س**۔ کافر و عاصی نے خدائے تعالیٰ کے حکمِ ازلی کی موافقت کی ہے تو معلوم ہوا کہ کفر و عصیان عینِ طاعت ہے۔ پھر گناہ کے کام پر مؤاخذہ ہونا درست نہیں۔

**ج**۔ طاعت اس حکم کی موافقت کا نام ہے جو کتبِ الٰہی میں واقع ہے یا پیغمبروں کی زبانی پہنچا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ اور پیغمبر دونوں نے کفر و عصیان کی مذمت بیان فرمائی ہے اس لئے نافرمانی اور انکار اور جملہ گناہ کے کام کسی طرح طاعت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امرِ خیر اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے اور کفر و عصیان بندے سے باختیارِ خود ہوتے ہیں۔ خدا کے ارادے اور مشیّت کو اس میں دخل نہیں بلکہ وہ ہر مخلوق سے اسلام و طاعت کا ارادہ کرتا ہے۔ اور کفر و معصیت کی نسبت ارادہ نہیں کرتا کیونکہ بُری بات کا ارادہ کرنے والا بُرائی کی طرف منسوب ہوتا ہے جس طرح ظلم کا ارتکاب ظالم کرتا ہے اسی طرح بُرائی کا ارادہ کرنا بھی بُرا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سب طرح کی برائیوں سے منزّہ ہے۔ اور اسی مبحث کا یہ مسئلہ بھی نتیجہ ہے کہ بندہ کاسبِ افعال ہے یا خالقِ افعال۔ اھلِ سنت یہ کہتے ہیں کہ ارادۂ الٰہی متعلق ہوتا ہے ہر موجود سے خواہ وہ عین ہو یا عرض، خیر ہو یا شر، کفر ہو یا اسلام، طاعت ہو یا معصیت۔ اور معتزلہ کا قول ہے کہ اگر کفر و معصیت حق تعالیٰ کے ارادہ سے ہو تو لازم آتا ہے کہ کافر و عاصی اپنے کفر و عصیان میں مطیع ہوں کیونکہ انہوں نے مرادِ الٰہی کی طاعت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طاعت کہتے ہیں حکم کی موافقت کو۔ اور حکم ارادے سے غیر ہے۔ اللہ کا حکم مستلزمِ ارادہ کو نہیں اور نہ نہی عدمِ ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس نے تمام آدمیوں کو اسلام و طاعت کا حکم دیا ہے اور کفر و معصیت سے منع فرمایا ہے اور وہ مؤمن کے اسلام اور کافر کے کفر کا ارادہ بھی کرتا ہے۔ اور بغیر ارادۂ الٰہی کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی۔ جس چیز کا اللہ تعالے



ارادہ کرتا ہے وہ بالضرور واقع ہوتی ہے۔ تخلّف مرادِ الٰہی سے محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جس چیز کے عدم و وقوع کو جانتا ہے ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ محال ہے ورنہ عجز یا جہل لازم ہو۔

وللعباد افعال اختیاریۃ۔ اور بندوں کے بعض کام اختیار والے ہیں۔ حقیقت میں امر و نہی میں یہ فائدہ ہے کہ بندوں کی حقیقت کھل جائے اور علمِ ازلی منکشف ہو جائے کہ مطیع کون ہے اور عاصی کون۔ پس باوجودیکہ تمام کام اور ساری چیزیں اللہ کے ارادے اور تقدیر سے ہیں، پھر بھی بندہ فاعلِ مختار ہے۔ اس کو اپنے فعل میں ارادہ و اختیار حاصل ہے جو افعال اس سے صادر ہوتے ہیں وہ بجبر و اضطرار صادر نہیں ہوتے۔

**اشاعرہ** کے نزدیک بندے کے ذی اختیار ہونے سے یہ مراد ہے کہ جب تین یا چار باتیں جمع ہو جاتی ہیں تو فعل ضرور پایا جاتا ہے (۱) قدرت جس کی وجہ سے فعل کے اقدام پر جرأت ہوتی ہے (۲) اس بات کا تصور یا اعتقاد کہ یہ فعل اچھا ہے اور ہو بھی جائے گا کوئی حائج موجود نہیں ہے (۳) شوق جو اس تصور یا یقین کے بعد پورے طور پر پیدا ہوتا ہے (۴) ارادہ بعض کہتے ہیں کہ شوقِ مؤکد کا نام ارادہ ہے۔ بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔ پس ایسا اختیار ثابت کرنا ضروری ہے۔ اسی کے اشاعرہ معتقد ہیں۔ بلکہ ماتریدیہ جو اختیار ثابت کرتے ہیں اس کو بھی اسی معنی پر محمول کیا جائے۔ جیسا کہ بعض مواضع سے سمجھا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں کے مطلب میں خلاف نہ رہے۔ مگر **جبریہ** قائل ہیں کہ آدمی کو اصلاً اختیار نہیں اس کی حرکت جمادات کے مثل ہے۔ اور **قدریہ** کہتے ہیں کہ آدمی مختارِ کل ہے، اپنے کاروبار میں مستقل ہے، اور اپنے افعال کا آپ خالق ہے۔ مگر یہ افراط و تفریط ہے۔ مذہبِ حق توسط ہے دونوں میں لیکن عقل اس امرِ متوسط کے ادراک میں حیران ہے۔ حقیقت میں حیرانی ان کو ہے جو معتقدات میں بحث و جدال کرتے ہیں، ان کو دلائلِ عقلی سے ثابت کرتے ہیں، جب تک کوئی امر عقلاً راست نہ ہو اور معقول نہ ٹھہرے تصدیق نہیں کرتے اور اس پر ایمان نہیں لاتے لیکن اہلِ ایمان کے نزدیک دلیلِ قطعی اس مدّعا کی شریعت ہے۔ قرآن ناطق ہے اس پر کہ تمام کام اس کی قدرت و ارادے سے ہیں تاہم طاعت و عصیان کو حق تعالیٰ نے بندے کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا، خدا ہرگز ظلم نہیں کرتا بلکہ انھوں نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔ اسی کا معتقد ہونا چاہیئے کہ خلق خدا سے ہے اور عمل بندے سے گو اس کی کنہ کو ہم نہ پہنچیں۔ اللہ تعالے نے اسباب اور واسطوں کو اپنے فعل کا روپوش کیا ہے کہ ان سے فعل اس کا چھپا ہوا ہے۔ جیسے قفل کو ظاہر میں کنجی کھولتی ہے اور حقیقت میں پیدا کرنے والا کنجی کی حرکت کا ہاتھ ہے ایسے ہی ہاتھ کی حرکت کا پیدا کرنے والا حق تعالیٰ ہے اگر کسی کے تیر لگے تو عاقل جانتا ہے کہ یہ تیر آپ سے اُڑ کر نہیں لگا ہے بلکہ کسی نے اس کو کمان کے ذریعہ سے پھینکا ہے۔ اسی طرح جو عقلاً یا بندِ شریعت ہیں جانتے ہیں کہ ممکن اپنے مثل کو خواہ کوئی فعل ہو، افعال سے ہو یا عرض سے، اعراض سے پیدا نہیں کر سکتا۔ حق تعالیٰ نے بندوں کو صورت قدرت اور ارادے کی دی ہے کیونکہ ہر کوئی جانتا ہے کہ اپنے اٹھنے میں بندوں کو فی الجملہ اختیار ہے بخلاف حرکتِ رعشہ اور لکنتِ زبان کے کہ ان میں اختیار نہیں ہوتا۔ اگر بہ نظرِ غور دیکھا جائے تو اشاعرہ نے جس طرح بندے کو ذی اختیار سمجھا ہے وہ اس سے زیادہ نہیں کہ مرتعش کی طرف حرکتِ ارتعاشی کا منسوب کرنا کہ جب مرضِ رعشہ پایا جاتا ہے جو بندے کے اختیار میں نہیں ہے تو بطریقِ وجوب کے اس سے حرکتِ ارتعاشی صادر ہوتی ہے۔ اسی طرح جب وہ امور پائے جاتے ہیں جو بندے کے اختیار میں نہیں ہوتے تو بطریقِ وجوب کے اُس سے حرکت اختیاری سرزد ہوتی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جب بندہ کسی کام کا قصد کرتا ہے تو حق تعالیٰ اس فعل کو اس کے ارادے کے بعد پیدا کر دیتا ہے۔ اور بہ سبب اسی صورتِ ارادہ اور قدرت کے بندے کو کاسب یعنی کام کرنے والا کہتے ہیں۔ **خلق** کہتے ہیں حقائقِ اشیاء کے پیدا کرنے کو اور **کسب** کہتے ہیں اُن کے وجود میں لانے کو تھوڑے سے اختیار و قدرت کے ساتھ جو کہ حق تعالے نے بندوں کو دیئے ہیں۔ اور اسی لئے قبیح کا پیدا کرنا

قبیح نہیں بلکہ عمدہ ہے۔ اس لئے کہ عمدہ چیز کی خوبی اس کی ضد سے جو کہ قبیح ہے معلوم ہوتی ہے پس اگر بدی نہ ہوتی تو نیکی کی خوبی معلوم نہ ہوتی۔ ہاں کسب قبیح کا قبیح ہے۔ پس کسب اور خلق میں فرق یہ ہے کہ کسب ایک فعل ہے کہ اس کے ساتھ کاسب مستقل نہیں ہوتا۔ اور خلق ایک فعل ہے کہ اس کے ساتھ خالق کو استقلال حاصل ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ جو کچھ واقع ہو آلے کے ساتھ وہ کسب ہے اور جو کچھ واقع ہو بدون آلے کے وہ خلق ہے۔ پھر جو کچھ پیدا کرے خدائے تعالیٰ اپنی خاص قدرت و ارادے سے اور بندے کی قدرت اور ارادے کو اس میں تاثیر اور آمیزش نہ ہو اسے تخلیق کہیں گے۔ اور یہ صفت اس ذاتِ پاک سے مختص ہوگی! اور جو کچھ اللہ تعالےٰ بندے کی قدرت اور اختیار کے پیدا کرنے کے قریب پیدا کرے یہ وصف بندے کا ہوگا اور وہی اس صفت اور فعل اور کسب کے ساتھ منتسب کیا جائے گا۔ جیسے کہ بندہ کے افعالِ اختیاریہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو بندے کے ارادے کے موافق پیدا کرتا ہے۔ پس اگر قصد کرتا ہے بندہ نیک کام کرنے کا تو اللہ تعالیٰ فعلِ خیر کی قدرت پیدا کرتا ہے یعنی نیک کام کرنے کے اسباب و آلات کو سلامتی عطا کر دیتا ہے جن کے ذریعہ سے بندہ اس فعل کو ظہور میں لے آتا ہے۔ اور اگر بندہ بُرے کام کا قصد کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کی قدرت بندہ میں پیدا کر دیتا ہے یعنی اس کے اسباب و آلات کو سلامتی دیتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بندہ آپ ہی فعلِ خیر کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اس لئے وہ ذم و عقاب کا مستحق ہوتا ہے۔ بندے کے اسی کسب پر مدح و ذم اور ثواب و عذاب مترتب ہے۔ غرضیکہ اہلِ سنت نے جبر و اختیار دونوں کو جمع کر کے یہ عقیدہ قرار دیا ہے کہ بندہ کے افعال خدا کی تخلیق اور بندہ کے کسب سے صادر ہوتے ہیں۔ یعنی خالق خدا ہے اور کاسب بندہ۔ چنانچہ بعضوں نے کسب کے یہ معنی کہے ہیں کہ جب بندہ کسی کام کا ارادہ مصمم کرتا ہے تو خدائے تعالیٰ اس میں فعل پیدا کر دیتا ہے۔ اور آیات و احادیث میں جو افعالِ عباد کو عباد کی طرف منسوب کر کے مدح و ذم اور ترتیبِ ثواب و عقاب ان افعال پر بیان کئے ہیں باوجودیکہ حق تعالیٰ تمام افعال کا خالق اور مؤثرِ حقیقی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بندوں کے کسب کو افعال میں بڑا دخل ہے۔ اور وہ افعال معرفات اور علامات ہیں مدح و ذم اور ثواب و عذاب کے۔

یثابون بھا و یعاقبون علیھا۔ بندے ثواب و عذاب پاتے ہیں ان افعالِ اختیاری پر۔ عادتِ الٰہی یوں ہی جاری ہے کہ جب بندہ ارادہ کسی فعل کا کرتا ہے تو اللہ اس فعل کو پیدا کرتا ہے، ثواب و عذاب اس کے فعل پر متحقق ہوتا ہے۔ نہ پتھر و شجر کے مانند انسان مجبور ہے اور نہ ایسا صاحبِ اختیار ہے کہ جو چاہے وہ کر لے بلکہ بہت کچھ چاہتا ہے کہ یوں کروں اور یوں ہو مگر نہیں کر سکتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ صاحبِ اختیارِ کامل کوئی اور ہے کہ وہی پیدا کرنے والا بندوں کے اعمال کا ہے خواہ نیک ہوں خواہ بد۔ یہاں ایک شبہ ہوتا ہے کہ جب نیکی اور بدی دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اور حدوث اور ظہور ان کا اللہ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتا ہے تو پھر گناہ اور بُرے کام پر بندہ کو تعزیر اور سزا کی کیا وجہ ہے اور شریعت کس واسطے ہے اور پیغمبروں کے بھیجنے کا کیا فائدہ۔ جو کام بندہ کرتا ہے وہ مشیتِ الٰہی سے ظہور میں آتا ہے۔ بندہ کا قصور کیا ہے سزا دینا انصاف کیونکر ہوا۔ حالانکہ اللہ جل شانہٗ عادل ہے ظالم نہیں ہے۔ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی اپنے غلام سے کہے کہ جا فلاں شخص سے مال چھین لا۔ اور جب وہ غلام حکم بجا لائے تو سزا پائے۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ نیکی اور بدی دونوں کا پیدا کرنے والا تو بلا شبہ اللہ ہی ہے مگر اس نے بندوں کو اتنا اختیار بھی دیا ہے کہ چاہیں نیک کام کریں چاہیں بد کام کریں۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر اچھا کام کرو گے تو ہم راضی اور خوش ہونگے اور بُرے کام ہماری مرضی کے خلاف ہیں مقرر ہے ہم ان کی سزا دیں گے۔ اس کی مثال یوں سمجھنا چاہیئے کہ ایک شخص اپنے نوکر سے کہے کہ تو بازار کو جا اور فلانی چیز لے آ۔ تجھے اختیار ہے کہ زبردستی چھین لائے یا دام دیکر خرید لائے۔ اگر دام دے کر لائے گا تو ہم خوش ہوں گے اور انعام دیں گے۔ اور جو زبردستی چھین لائے گا تو ہم ناخوش ہوں گے اور تجھے سزا ملے گی۔ اس صورت میں اگر اس نے اپنے مالک



کی مرضی کے خلاف کام کیا تو قطعاً سزا پانے کا سزاوار ہے۔ اور سزا دینا کسی طرح خلافِ عدالت و انصاف نہیں ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے بندوں کو ایک طرح کا اختیار دیا ہے کہ وہ اُس اختیار سے اچھے اور بُرے دونوں طرح کے کام کا قصد کر سکتے ہیں اور یہ بھی کہہ دیا ہے کہ اچھے کاموں سے ہم راضی ہیں اور بد کام ہماری نارضامندی کا باعث ہیں۔ اب بندہ جیسا کام کرے گا ویسا ہی اس کا بدلہ پائے گا۔ اور یہ عین عدل و انصاف ہے۔ رعشہ دار ہاتھ میں اور صحیح ہاتھ میں فرق ظاہر ہے۔ جب رعشہ ہاتھ میں ہوگا تو روکنے والے سے کسی طرح نہ رکے گا۔ اور تندرست ہاتھ کو روکنے اور ہلانے میں اختیار ہے اگرچہ اس کی بے اختیاری اور اُس کا اختیار دونوں اللہ کی طرف سے ہیں۔ مگر دونوں حالتوں میں تفاوت کھلا ہوا ہے۔

والحسن منھا برضاء اللہ تعالیٰ والقبیح منھا لیس برضائہ۔ اچھے کام ان افعالِ اختیاری میں سے اللہ کی رضامندی کے موافق ہیں، اور ان میں سے بُرے کام اللہ کی رضامندی کے نہیں گو کفر و ایمان اور طاعت و عصیان اور نیکی و بدی عباد کی خدا کے ارادے اور حکم و تقدیر سے صادر ہوتی ہے مگر وہ ایمان اور طاعت اور نیکی سے راضی ہے، اور کفر و معصیت سے راضی نہیں۔ فرماتا ہے، لَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ۔ اللہ پسند نہیں کرتا اپنے بندوں کا کفر۔

س۔ جب کہ صدورِ کفر بقضائے الٰہی ہے اور رضا بقضا واجب ہے، تو رضا بکفر واجب ہے، حالانکہ رضا بکفر کفر ہے۔

ج۔ کفر اگرچہ قضا سے صادر ہوتا ہے مگر یہ نہیں ہے کہ کفر اور قضا ایک چیز ہیں چونکہ قضا اللہ کا فعل ہے اس لئے اس سے رضا واجب ہے۔ اور کفر چونکہ بندے کا فعل ہے اس لئے اس سے رضا متعلق نہیں ہے بلکہ وہ ناپسندیدہ ہے خواہش کرنا اور پیدا کرنا اور ہے اور راضی ہونا اور۔ رضا یہ ہے کہ حکم دے کہ کرو اور اکثر ہوتا ہے کہ حکم کرتا ہے اور نہیں چاہتا ہے کہ واقع ہو کسی مصلحت کی وجہ سے جس کو سوائے خدا تعالیٰ کے دوسرا نہیں جانتا۔ جیسے بیمار دوائے تلخ اپنے ارادے سے کھا تو لیتا ہے مگر رضا اس کی کڑوی دوا کھانے میں نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی رضا اچھے کاموں کے واسطے ہوتی ہے اور بُرے کاموں کے واسطے نہیں۔

والاستطاعۃ مع الفعل۔ اور استطاعت کام کے ساتھ ہے۔ جس طرح معتزلہ کو اہلِ سنت کے ساتھ مسئلۂ قدرت میں اور طرح اختلاف ہے، ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے قبل۔ اہلِ سنت کا مذہب تو یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ فعل سے قبل ہوا کرتی ہے۔ یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر قدرت فعل سے قبل ہو تو فعل کی صحت اپنے وجود سے قبل لازم آئے حالانکہ شئ کا تقدم اس کے وجودِ ذات پر محال ہے۔

وھی حقیقۃ القدرۃ التی یکون بھا الفعل۔ اور وہ حقیقت ہے قدرت کی جس کے سبب سے فعلِ اختیاری وجود میں آتا ہے! اور جمہور کی یہ رائے ہے کہ استطاعت ادائے فعل کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔ اور حق یہ ہے کہ استطاعت علت ہے۔ اس واسطے کہ استطاعت کے ساتھ فعل کا ادا کر لینا واجب ہو جاتا ہے اور استطاعت کو فعل پر تقدمِ زمانی نہیں ہوتا، بلکہ تقدمِ ذاتی ہوتا ہے۔ پھر کیونکر فعل کا وجوب اور وجود اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کا اقرار کیسے نہ کریں گے کہ فعل کے پیدا ہونے کا استطاعت سبب پڑتی ہے۔ کیونکہ ایک شئے کو دوسری شئے کے ساتھ اس طرح کا تعلق حاصل ہوتا کہ اس کے ساتھ ہی اس کا وجود میں آجانا واجب ہو جائے یہی علیت کی نشانی ہے اگرچہ بطریقِ عادت سہی اور حقیقت میں وہ اس کی علت نہ ہو۔

س۔ تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ شرع کی طرف سے بندے پر تکلیف قبل فعل کے رکھی گئی ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ نماز کا تارک نماز کا وقت ہو جانے کے بعد ادائے نماز کے واسطے مکلف ہے۔ اسی طرح کافر بھی حالتِ کفر میں ایمان پر مکلف ہے اور ظاہر ہے کہ نہ ابھی فعلِ نماز وقوع میں آیا ہے نہ کافر ایمان رکھتا ہے مگر یہ دونوں نماز اور ایمان پر مکلف ہو چکے ہیں۔ پس اگر ان کو

استطاعت حالتِ تکلیف میں ادائے نماز اور قبولِ ایمان کی نہ ہوتی تو یہ لازم آتا کہ شرع نے عاجز کو تکلیف دی ہے حالانکہ تکلیفِ عاجز محال ہے۔

ج۔ استطاعت کے دو معنی ہیں (۱) قدرتِ حقیقی کو کہتے ہیں جو فعل کے موجود کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور یہ قدرت فعل کے ساتھ موجود ہوتی ہے (۲) اسباب و آلات کے مہیا ہونے اور اعضا کی صحت و سلامتی کا نام ہے اور یہ فعل سے قبل پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر تکالیفِ شرعی کا مدار ہے۔ اس آیت میں بھی وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا (اللہ کا حق ہے لوگوں پر حج کرنا اس گھر کا جو کوئی اس تک پہنچ سکنے کی استطاعت رکھتا ہو) استطاعت کے معنی دوم مراد ہیں۔ یعنی آلات واسباب کا درست اور اعضا کا سالم ہونا۔ مصنف رح بھی معترض کے جواب میں بطور دفعِ دخل مقدر کے کہتے ہیں:۔

ویقع ھٰذا الاسم علیٰ سلامۃ الاسباب والآلات والجوارح وصحۃ التکلیف تعتمد علیٰ ھٰذہ الاستطاعۃ اور کبھی واقع ہوتا ہے یہ نام (استطاعت و قدرت) سلامتی پر اسباب کی اور کام کرنے کی چیزوں کی اور سلامتی پر ہاتھ پاؤں کی اور تکلیفِ شرعی کا مدار اسی قسم کی استطاعت پر ہے۔ اب ہم تقریرِ جواب کو کھولے دیتے ہیں تاکہ بنیادِ شبہ بالکل اکھڑ جائے معترض نے جو ثابت کیا ہے کہ اگر استطاعت کو فعل سے مقدم نہ مانا جائے گا تو تکلیفِ عاجز لازم آئے گی' اپنے اس قول میں اس نے اگر عجز کو استطاعت کے معنیٔ اول کی ضد مانا ہے تو تکلیفِ عاجز میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس واسطے کہ یہ مدارِ تکلیفِ شرعی کا نہیں ہے۔ تاکہ اس کے ابطال سے امتناعِ تکلیف لازم آسکے۔ اور اگر عجز کو استطاعت کے معنیٔ دوم کی ضد قرار دیا ہے تو اس صورت میں تکلیفِ عاجز نہیں ہے۔ اس لئے کہ قبل فعل کے بندہ کے اعضا و حواس صحیح و سالم ہوتے ہیں۔ گو اس وقت قدرتِ حقیقی کہ فعل کی علت ہوتی ہے حاصل نہ ہو۔

ولا یکلف العبد بمالیس فی وسعہ۔ اور تکلیفِ شرعی نہیں دی جاتی بندے کو اس چیز کی جس کی سمائی اس میں نہ ہو۔ جو چیز فی نفسہ ممتنع ہو جیسے اضداد کا جمع کرنا اور حقائق کا بدل ڈالنا، بندے کے ان کے ساتھ مکلف نہ ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اور جو چیز فی نفسہ ممکن ہو مگر قدرت سے باہر ہو جیسے اجسام کا پیدا کرنا، یا اس کا صدور بندہ کی عادت کے خلاف ہو جیسے پہاڑ کا اٹھا لینا، آسمان کی طرف چڑھنا ان دونوں قسموں کے ساتھ بھی بندہ بالفعل مکلف نہیں۔ سورۂ بقرہ میں ہے لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (تکلیف نہیں دیتا اللہ کسی شخص کو مگر جس قدر کی اس میں گنجائش ہے) پس وسع سے مراد وہ ہے جو ظاہراً قدرت میں ہو نہ کہ وہ چیز کہ فی نفسہ ممکن ہو مگر قدرت سے باہر ہو۔ اور نہ وہ چیز مراد ہے کہ اگرچہ صدور اس کا ممکن ہو مگر عادت کے خلاف ہو۔ اختلاف اس میں ہے کہ علمائے ماتریدی تو کہتے ہیں کہ عقل بھی یہ جائز نہیں رکھتی کہ بندہ اس کے ساتھ مکلف ہو سکتا ہے۔ اور یہی رائے معتزلہ کی ہے۔ مگر علمائے اشعری جوازِ عقلی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ آیاتِ قرآن اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جو چیز انسان کی قدرت میں نہ ہو اس کے ساتھ بالفعل مکلف نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ مکلف ہو سکے۔ امکان کی نفی ان سے نہیں نکلتی۔ مگر یہ قول نادرست ہے، اس واسطے کہ جو چیز فی نفسہ ممکن اور جائز ہوتی ہے اس کو موجود فرض کر سکتے ہیں۔ اور جب تکلیف ایسی چیزوں کے ساتھ جائز اور ممکن ہو گی تو اس کے موجود فرض کر لینے سے محال لازم آئے گا۔ اور لازم کے مستحیل ہونے سے ملزوم کا مستحیل ہونا بھی واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں پر امکانِ تکلیف ملزوم ہے اور محال لازم۔ اور وہ محال کیا ہے' خدائے پاک کے کلام کا جھوٹا ہونا۔ اور جب اس کے موجود فرض کر لینے سے یہ محال لازم آتا ہے کہ کلامِ الٰہی کذب ہے' تو معلوم ہوا کہ امکانِ تکلیف غلط ہے۔

وما یوجد من الالم فی المضروب عقیب ضرب الانسان والانکسار فی الزجاج عقیب کسر انسان وما



اشبھہ کل ذلک مخلوق اللّٰہ تعالیٰ لاصنع للعبد فی تخلیقہ۔ اور جو درد پہنچتا ہے چوٹ کی جگہ میں انسان کے ضرب پہنچانے کے بعد اور ٹوٹنا کانچ کا انسان کے توڑنے کے بعد اور مثل اس کے جیسے موت بعد قتل کے یہ سب اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں۔ بندہ کو ان کے پیدا کرنے میں کچھ دخل نہیں۔ معتزلہ کے نزدیک ایسے تمام افعال کا خالق بھی بندہ ہے مگر اس قدر ہے کہ ان کے نزدیک بندہ کے افعال کی دو قسمیں ہیں (۱) جو افعال کہ بالذات بندے کی تاثیر اور قدرت سے صدور پاتے ہیں ان کا نام افعالِ مباشرت رکھا ہے (۲) جو افعال اس مباشرت کے بعد خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں حالانکہ انسان دوسرے کام کا اصلاً قصد نہیں کرتا، ان کا نام افعالِ مُوَلَّدہ قرار دیا ہے بندہ اگرچہ ان کا بھی موجد ہوتا ہے مگر افعالِ مباشرت کا توسط ضروری ہے۔ تولید کے معنی یہ ہیں کہ فاعل کے ایک فعلِ اختیاری سے دوسرا فعل واجب ہو جائے جیسے درد کا ہونا چوٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور کانچ کا ٹوٹنا پیدا ہوتا ہے توڑنے سے۔ اور موت پیدا ہوتی ہے مار ڈالنے سے۔ اور یہ افعالِ تولید ہیں۔ اور مارنا اور توڑنا اور مار ڈالنا یہ سب افعالِ مباشرت ہیں۔ افعالِ تولید کے لئے یہ ضروری نہیں کہ فاعل نے ان کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ صدور ان کا مارنے اور توڑنے اور قتل کرنے کے بعد واجب ہے۔ اہلِ سنت رح کے نزدیک ان سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ جس قدر اثر میں اور مخلوق میں تعدد ہوتا ہے اسی قدر خلقِ الٰہی میں بھی تعدد آتا ہے۔ تولید کا زعم بالکل بے اصل ہے، اس لئے کہ اس سے یا تو ایک مقدور پر دو قادرِ مستقل کا جمع ہونا یا ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور وجہِ لزوم یہ ہے کہ جب ایک جسم دو قدرت والے ہاتھوں میں پہنچے گا اور اس وقت ایک ہاتھ اسے اپنی طرف کھینچے گا اور دوسرا اس کو اسی وقت اسی جانب دھکیلے گا تو یہاں اگر یہ کہیں گے کہ اس جسم کو ایک ہی حرکت دونوں ہاتھوں کے اینچنے اور دھکیلنے سے حاصل ہوئی ہے تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ایک جسم دو مستقل قادروں کا مقدور بنے۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہیں گے کہ اس جسم کو ایک ہاتھ کی وجہ سے حرکت حاصل ہوئی تو یہ قول محض تحکم اور سراسر باطل ہے۔ اس واسطے کہ خاص ایک ہاتھ کی نسبت یہ سمجھنا کہ اس کی وجہ سے وہ جسم حرکت میں آیا ہے ترجیح بلا مرجح ہے۔

والمقتول میت باجلہ۔ اور مقتول مرتا ہے اپنے وقت پر۔ یہی حال اس شخص کا ہے جیسے سانپ وغیرہ زہریلا جانور کاٹ کھائے یا کوئی زہر دیدے اور وہ مر جائے۔ اللہ تعالیٰ جتنی عمر اپنی تقدیرِ ازلی کے ذریعہ سے اس کے لئے مقرر کر دیتا ہے اور جو وقت اس کی موت کا علمِ الٰہی میں ہوتا ہے اسی وقت میں اس کو موت آتی ہے۔ اس کی موت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس لئے اس میں کسی طرح کا تغیر تقدیم و تاخیر کے ساتھ قاتل کی وجہ سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔ ہر قوم کے لئے ایک وقت مقرر ہے۔ پھر جب پہنچا ان کا وعدہ تو نہ دیر کریں گے ایک گھڑی اور نہ جلدی۔

معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ مقتول کی موت قاتل کے قتل سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح مسموم کی موت زہر دینے والے کے فعل سے پیدا ہوتی ہے۔ پس یہ موت بندہ کے افعال میں سے ہے۔ اگر قاتل اسے قتل نہ کرتا یا زہر دینے والا زہر نہ دیتا تو جو وقت اس کی موت کا خدائے تعالیٰ نے مقدر کر دیا ہے اس وقت تک جیتا۔ قاتل نے تقدیرِ الٰہی کو بدل ڈالا۔ اگر مقتول اپنی اجل سے مرتا تو قاتل پر قصاص لازم نہ آتا۔ اور اس کا یہ فعل کسی طرح نہ شرعاً نہ عقلاً مذموم سمجھا جاتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ قاتل پر قصاص عائد ہونا اور اس کو عذاب الٰہی پہنچنا یہ امر شرعی ہے۔ شرع نے رفعِ تنازع اور انسدادِ فساد کے لئے یہ سزائیں مقرر کی ہیں۔ ورنہ دلیلِ عقلی کوئی اس پر قائم نہیں ہے۔ بندہ اگرچہ فعلِ قتل کا خالق نہیں مگر کاسب تو ضرور ہے۔ جب وہ ایسے نامشروع فعل کے کسب کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ موافق عادت کے اس فعل کے بعد مقتول کی موت پیدا کر دیتا ہے۔

**والموت قائم بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ** ۔ اور موت قائم ہے مُردہ کے ساتھ اور مخلوق ہے اللہ تعالیٰ کی۔ بندہ کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ تحقیقِ مقام یہ ہے کہ موت میں اختلاف ہے کہ وجودی چیز ہے یا عدمی۔ جو کیفیتِ وجودی کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ارشادِ خداوندی ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاتَ یعنی پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے موت وحیات کو۔ تو چونکہ پیدا کرنا ایک چیز کا موجود کرنا ہے اس سے معلوم ہوا کہ موت وجودی چیز ہے اور اس میں اور حیات میں مقابلہ ضدین کا ہے کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتیں اور جب کہ موت کو صفتِ وجودی تسلیم کر لیا تو وہ مخلوق بھی ہو گی اور میت کے ساتھ قائم بھی۔

اور جو لوگ عدمی کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ زندہ چیز سے ملکۂ حیات کو نسبت کرنے کا نام موت ہے تو عدمی ہوئی۔ اور ان میں مقابلہ عدم اور ملکہ کا ہے۔ یعنی ملکۂ حیات کے عدم کا نام موت ہے۔ اور آیتِ مذکورہ میں خلق سے مراد پیدا کرنا نہیں بلکہ تقدیر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مقدر کیا موت اور حیات کو۔ اور تقدیر امورِ عدمی کی بھی جائز ہے۔ اور اعدام نہ مخلوق ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں نہ کسی کے ساتھ قائم ہونے کی۔ مگر یہ خیال غلط ہے، اس لئے کہ موت حادث ہے اور ہر حادث کے لئے مُحدِث کا ہونا ضروری ہے اور احداث اور خلق (جس کے معنی پیدا کرنے کے ہیں) ایک چیز ہیں۔ پس موت کے ساتھ پیدا کرنے کا تعلق ہوگا اور خلقِ موت کی تاویل تقدیرِ موت کے ساتھ کرنا اور ایجادِ موت کے معنی چھوڑنا لغو ہے۔ دوسرے موت نہ ممتنع ہے اور نہ واجب ہے، تو ضرور ہے کہ ممکن ہو گی اور ممکن کے لئے علتِ موجدہ کا ہونا ضروری ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ تیسرے موت عدمِ محض کا نام نہیں ہے بلکہ وہ کسی چیز کا عدم ہے۔ اور اس قسم کے عدم کو فی الجملہ وجود اور ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور وجود و ثبوت کے لئے موجد و خالق کا ہونا واجب ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ موت کیفیتِ وجودی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ ذی حیات میں پیدا کر دیتا ہے۔ اب موت وحیات میں عدم و ملکہ کا مقابلہ نہ ہوگا بلکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوں گے۔

**والاجل واحد** ۔ اور وقت موت کا ایک ہی ہے۔ متعدد نہیں۔ سورۂ جاثیہ میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے: لَا یَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰی (نہ چکھیں گے آخرت میں مرنا مگر جو پہلے مر چکے دنیا میں) کعبی معتزلی کے نزدیک مقتول کے لئے دو اجلیں ہیں۔ ایک قتل دوسرے موت۔ جمہور معتزلہ اور کعبی کی رایوں میں لفظِ موت کے استعمال میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک تو دونوں پر لفظِ موت کا اطلاق درست ہے۔ مگر کعبی کہتا ہے کہ قتل کو موت نہ کہنا چاہیئے۔ اللہ کے فعل کا نام موت ہے اور بندے کے فعل کا نام قتل۔ اور اہلِ سنت کا بھی یہی مذہب ہے، کہ طبعی اور غیر طبعی دونوں قسموں کی اجلوں پر لفظِ موت کا اطلاق ہے! اور اس آیت میں وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ (اور محمدؐ تو ایک رسول ہے۔ ہو چکے پہلے اس سے بہت رسول پھر کیا اگر وہ مر گیا یا مارا گیا) موت اور قتل میں تردید دونوں کے متغائر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ خصوصیت مراد ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ محمدؐ مر جائے یا خاص کر مارا جائے۔

**والحرام رزق وکل یستوفی رزق نفسہ حلالا کان او حراما ولا یتصور ان لا یأکل الانسان رزقہ او یأکل غیرہ رزقہ** ۔ اور حرام بھی رزق ہوتا ہے۔ اور ہر ایک پوری کرتا ہے اپنی روزی کو حلال ہو یا حرام۔ اور یہ نہ تصوّر کیا جائے کہ انسان اپنی روزی نہیں کھاتا یا دوسرا اس کی روزی کھا لیتا ہے۔

علمائے سنت وجماعت کے نزدیک رزق اسے کہتے ہیں جس سے جاندار منتفع ہو، عام اس سے کہ نفع اس کا کھانے کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور طریقہ سے اور وہ مباح ہو یا حرام ہو۔ معتزلہ کا یہ مذہب ہے، کہ حرام رزق نہیں ہے کیونکہ انہوں نے رزق کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ رزق وہ مملوک ہے جس کو مالک کھائے۔ تو معلوم ہوا کہ رزق وہی ہے جو حلال ہے کیونکہ ان کے نزدیک ملکیت



کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ شارع نے اس میں تصرف کرنے کا بھی حکم دے دیا ہو۔ اس صورت میں شراب اور سور جو کسی مسلمان کی مملوک ہوں رزق نہیں ہو سکتے، اس واسطے کہ اگرچہ یہ مملوک ہیں مگر شارع نے ان میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا (کوئی نہیں پاؤں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے رزق اس کا) ظاہر ہے کہ بہائم کے لئے رزق ہے حالانکہ ان کے حق میں حلت وحرمت متصور نہیں۔ اور نہ بہائم کو کسی چیز پر ملکیت حاصل ہے کیونکہ یہ مختار نہیں ہیں پس معتزلہ کی تعریف غلط ہے۔ ان کی تعریف سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کا رزق کھالے، کیونکہ طعام کے کسی کی ملکیت میں ہونے سے غیر مالک کو اس کے کھا لینے میں کسی طرح کی ممانعت نہیں ہو سکتی۔ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ (اے ایمان والو! کھاؤ پاکیزہ چیزیں جو تم کو روزی دی ہم نے) پس اگر حرام رزق نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو طیبات کی قید لگانے کی ضرورت نہ پڑتی۔ معلوم ہوا کہ حرام بھی رزق ہے کہ طیبات کی قید سے اسے حلال سے خارج کیا۔

وجہ اس کی کہ معتزلہ حرام کو رزق نہیں جانتے یہ چار باتیں ہیں (۱) رزق کا مفہوم اس بات کا مقتضی ہے کہ رازق کی طرف منسوب ہو (۲) رازق نہیں ہے مگر اللہ (۳) حرام چیز کے کھانے سے انسان پر عذاب ہوتا ہے (۴) اللہ کا کوئی کام قبیح نہیں ہوتا جب فعلِ الٰہی میں بُرائی نہیں تو اس کام کا مرتکب کیسے عذاب کا مستحق ہو سکتا ہے۔ اس واسطے معتزلہ نے یہ اختیار کیا کہ جو حلال چیز کھائی جاتی ہے وہ تو رزقِ الٰہی ہے اور باقی رزق نہیں گو انسان اسے عمر بھر کھاتا رہے، اور نہ اللہ کی جانب سے ہے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کو لفظ رزق کا طعامِ حرام پر استعمال کرنے میں تامل ہے تاکہ فعلِ الٰہی میں قباحت لازم نہ آئے۔ کیونکہ رزق رسانی اللہ کا کام ہے ورنہ یہ تو بخوبی متحقق ہے کہ حرام چیزیں بھی کھائی جاتی ہیں اور ان سے نفع پہنچتا ہے مگر یہ رائے معتزلہ کی نادرست ہے اس لئے کہ کسی کام سے اللہ پر قباحت لازم نہیں آتی وہ فاعلِ مختار ہے حرام چیز کے کھانے والے کو عذاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے کیوں حلال کو چھوڑ کر حرام کو اختیار کیا۔ ایسے اسباب کیوں نہ بہم پہنچا لئے جن سے طعام حلال ہاتھ آتا۔ اور یہ سبب نہیں ہے کہ حرام چیز کا پیدا کرنا قبیح ہے جس سے اللہ کے فعل میں قباحت ثابت ہو بلکہ عذاب اس کے کھانے کے سبب سے ہوتا ہے۔

**واللہ تعالیٰ یضل من یشاء ویھدی من یشاء** ۔ اور اللہ تعالیٰ گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے اور راہِ راست پر لاتا ہے جسے چاہتا ہے۔ سورۂ مدّثر میں ہے یُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ۔ گمراہ کرتا ہے اللہ جس کو چاہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہے۔ ہدایت کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ نبی یا قرآن یا مرشد کی صفت ہدایت کے ساتھ مجازاً ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تینوں ہدایت یعنی صراطِ مستقیم تک پہنچ جانے کا سبب واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح ضلالت کو بھی مجازاً شیطان اور بت اور بد آدمی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، کیونکہ یہ بھی ضلالت تک پہنچ جانے کا سبب واقع ہوتی ہیں۔ جس طرح کوئی شخص ڈوب جائے یا شیر اسے پھاڑ ڈالے تو مجازاً اس کی موت پانی اور شیر کی طرف منسوب کر دیتے ہیں حالانکہ حقیقت میں موت اس کی اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، اسی نے پانی اور شیر کو اس کی موت کا سبب بنایا ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ہدایت وضلالت حق و باطل کی طرف بلانے کے معنوں میں ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا آپ خالق ہے۔ پس ہدایت اور ضلالت کو انسان بطریقِ مباشرت کے پیدا کرتا ہے اور ان کے اثر اس مباشرت سے بطریقِ تولید کے پیدا ہوتے ہیں مگر یہ رائے ان کی غلط ہے اس لئے کہ گمراہی اور ہدایت میں تمام انسان مختلف طور پر ہوتے ہیں۔ حالانکہ دعوت کل امت کے لئے بلا اختلاف عام ہے۔ اگر بعض آدمیوں تک بعض وجوہ سے نہ پہنچ سکے تو اس سے عمومیتِ دعوت میں نقصان نہیں آ سکتا۔ پس اگر یہ بات درست ہوتی تو سارے انسانوں کا ایک سا حال ہوتا جس طرح ایک سی دعوتِ اسلام ان کو پہنچتی ہے رسولوں اور ان کے تابعین کی معرفت اللہ تعالیٰ سورۂ فاتحہ میں مؤمنین کو تعلیم فرماتا ہے کہ یوں کہو اِهْدِنَا الصِّرَاطَ

الْمُسْتَقِيْمَ۔ چلا ہم کو سیدھی راہ۔ اگر ھدایت دعوت الی الحق کے معنی میں ہوتی تو وہ تو ان کو حاصل ہو چکی تھی۔ پھر کیوں اللہ تعالیٰ مؤمنین سے فرماتا کہ تم اس کے حصول کے لئے مجھ سے التجا کرو۔ کیونکہ حاصل کی طلب عبث ہے۔

وما هو الا صلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالیٰ۔ اور جو چیز بندہ کے حق میں بہتر ہے اس کا پہنچانا بندے کو اللہ پر واجب نہیں۔ جب کہ یہ ثابت ہے کہ کفر و معصیت اور بدبختوں کا گمراہ کرنا اللہ کے ارادہ سے ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اصلح کا پہنچانا اس پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ پیدا کرنا کفر و معصیت کا اور ارادہ کرنا کفر و معصیت اور ضلالت کا اصلح نہیں ہے مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے مگر معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ اصلح اور لطف اور ثواب و عذاب اور آلام کا عوض بندوں کو پہنچانا حق تعالیٰ پر واجب ہے ورنہ بخل لازم آتا ہے کیونکہ یہ چیزیں اس کے اختیار میں ہیں اور کوئی مانع بھی نہیں ہے تو پھر ان کا ترک کرنا کیونکر بخل نہ ہوگا۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ کفار اور فساق کو ہمیشہ دوزخ میں رکھنا اور عذاب سے کبھی نجات نہ دینا یہی ان کے واسطے آخرت میں اصلح ہے۔ اور ان کے اعمال کو باطل کرنا اور ان پر لعنت فرمانا یہ دنیا میں ان کے لئے اصلح ہے۔ مگر یہ قول باطل ہے کہ الوہیت کے منافی ہے۔ حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اگر اس پر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب کے ترک کرنے سے عذاب و مذمت کا مستحق ہوتا۔ حالانکہ کوئی اس پر حاکم نہیں ہے۔ اگر واجب ہوتے تو وہ ان کے صدور کے ترک کرنے پر قادر ہی نہ ہوتا۔ دوسرے اس کا کسی بندہ پر احسان ثابت نہ ہوتا کیونکہ اگر اس نے کسی کو دین و دنیا کی نعمتیں دیں تو اس چیز کو کیا جو اس پر واجب تھی۔ تیسرے ابوجہل لعین اور نبی علیہ السلام پر اللہ کا احسان برابر ہوتا تو کچھ زیادہ شکر گذاری حضرت ؐ پر واجب نہ ہوتی کیونکہ اس نے جو دونوں کے لئے اصلح تھا وہ کیا۔ اپنے واجب سے فارغ الذمہ ہوا۔ الغرض اصلح کو اللہ پر واجب کہنے سے اور بہت سے سخت اعتراض لازم آتے ہیں کہ معتزلہ ان کے جواب سے بالکل عاجز ہیں۔ اور سورۂ انعام میں جو آیا ہے كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (لکھی ہے اس نے اپنی ذات پر مہربانی) اور حضرت ؐ نے فرمایا ہے کہ جس میتِ مسلمان پر تین صفیں نماز پڑھیں اللہ تعالےٰ اس کے لئے بہشت و مغفرت واجب کر دیتا ہے۔ جیسا کہ مالک بن ہبیرہ رح سے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے۔ یہ لکھنا اور واجب ہونا اس کے فضل اور وعدے کے سبب سے ہے۔ پس یہ واجب لغیرہ ہے۔ اور منع جو ہے وہ واجب لذاتہ ہے۔

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده

"اور عذاب قبر کا کافروں کو اور بعضے گنہگار ایمان والوں کو اور آسائش فرمانبرداروں کو قبر میں اس چیز سے کہ جانتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ اور جس کا وہ ارادہ کرتا ہے (حق ہے)" اس سے معلوم ہوا کہ انہیں بعض گنہگار مومنوں کو قبر میں عذاب ہوگا جن کی تعذیب اللہ کو منظور ہوگی سب کے لئے عذاب کا ہونا ضرور نہیں۔ اللہ تعالیٰ حاکم اور قادر ہے اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے گناہگاران مؤمنین میں سے عذاب نہ بھی کرے۔ قبر سے مراد عالمِ برزخ ہے کہ دنیا اور آخرت میں واسطہ ہے۔ قبر سے مراد یہاں مدفن نہیں ہے تاکہ یہ کیفیت شامل ان لوگوں کی نسبت بھی ہو جو دریا میں ڈوب گئے ہیں یا آگ میں جل کر مر گئے ہیں۔ یا کسی جانور نے ان کو کھا لیا ہے۔ بعضے کہتے ہیں کہ عذاب رُوح کو ہوتا ہے اور بعضے کہتے ہیں بدن کو۔ انسان کے عمل کا ایک خاص اثر ہے ہر ایک نیک یا بد کام کرنے کے بعد اس کا رنگ انسان پر جمتا ہے اور عالمِ مثال میں وہ اپنے مناسب کسی صورت میں متشکل ہو جاتا ہے اور قیامت تک اور بعد اس کے جو کچھ صورتیں بنا کے وہ عمل ظاہر ہوگا وہ سب باتیں اس عمل میں بالقوہ اس وقت موجود ہوتی ہیں جس طرح کہ درخت کے تخم میں پھل پھول، پتے اور شاخیں تمام بالقوہ موجود ہوتے ہیں اور آناً فاناً وہ سب ظاہر ہوتے ہیں جس طرح کہ درخت کے وہ حالات کہ اس تخم سے برآمد ہوتے ہیں خیالی نہیں اسی طرح اعمال کا اپنی مناسب صورتوں میں ظاہر ہونا بھی خیالی باتیں نہیں۔ بعض آیات اور بہت سی احادیثِ صحیحہ اس بات پر دلالت



کرتی ہیں کہ اس عالمِ عنصری کے سوا ایک اور عالم (عالمِ مثال) ہے کہ جس میں اعمال و اقوال وغیرہ اشیاء اپنے مناسب ایک صورتِ خاص میں متشکل ہوتے ہیں اور اس عالم میں پیشتر اشیاء موجود ہو چکتے ہیں تب اس عالم عنصری میں اسی کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ اور بہت سی چیزیں اس عالم میں یہاں سے نقل کر جاتی ہیں۔ چنانچہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ قیامت کے روز سورۂ بقرہ و آلِ عمران بادل کی صورت میں یا پرندوں کی دو ٹکڑیوں کی طرح ظاہر ہو کر اپنے قاری کے حق میں شفاعت کریں گی اور فرمایا کہ قیامت کے روز اعمال حاضر کئے جائیں گے پہلے نماز پھر زکوٰۃ پھر روزے آئیں گے۔ اور اسی طرح اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے فَاَرْسَلْنَآ اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا کہ جبرئیل ؑ مریم ؑ کو آدمی کی صورت میں نظر آئے۔ وہ عالم کہیں آسمان و زمین پر کسی خاص جگہ نہیں بلکہ اس عالمِ حس کا دوسرا پہلو ہے پس جب یہ ثابت ہو چکا تو انسانوں کی جزا و سزائے اخروی کی یہ صورت ہے کہ جب انسان لباسِ جسمانی اتارتا ہے تو اس کے اعمال اچھے یا برے صورتوں میں آ کر دکھائی دیتے ہیں۔ پھر جب جسم کو چھوڑ دیتا ہے تو حظیرۃ القدس و عالمِ قدس میں روحِ اعظم کی طرف اس طرح کھینچ کر جاتا ہے کہ جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھچتا ہے۔ اور اس حظیرۂ قدس کو علیین بھی کہتے ہیں۔ پس وہاں ملائکہ مقربین اور ارواحِ طیبین سے ملاقات ہوتی ہے اور اس کی جسمانی باتیں مٹ جاتی ہیں۔ اور اس کے اعمال و ادراکات اور اخلاص کو نہایت عمدہ صورتوں میں اس کو دکھایا جاتا ہے۔ جنت کی ہوائیں اور خوشبوئیں اس کو آتی ہیں اور اس کی خواہش کے موافق نعمائے الٰہی اُس کے لئے متشکل ہو جاتی ہیں۔ اور جو بد شخص ہے تو اس کے اعمال منکر و نکیر کی نہایت بُری شکل میں اس کو عذاب کرتے ہیں۔ اس کا بخل و شہوت اور دیگر اخلاقِ رذیلہ سانپ بچھو کی صورت میں ظاہر ہو کر اس کو ڈستے ہیں اس پر گزر پڑتے ہیں اور طبقۂ ظلمانی میں جس کو سجین کہتے ہیں اس کو محبوس کیا جاتا ہے۔ اور یہ وہاں اپنی نازیبا باتوں سے نہایت رنج اٹھاتا رہتا ہے۔ اور اس سجین اور علیین کو عالمِ قبر کہتے ہیں۔

وسؤال منكر ونكير (اور سوال منکر و نکیر کا حق ہے)۔ منکر و نکیر دو فرشتے ہیں نہایت عظیم و مہیب۔ سیاہ رنگ آنکھیں ان کی کبود اور بجلی کے مانند روشن ہوتی ہیں وہ قبر میں آ کر اس کے خدا و رسول اور اس کے دین کی بابت سوال کرتے ہیں من ربك ومن نبيك وما دينك۔ (یعنی کون ہے پروردگار تیرا اور کون ہے نبی تیرا اور کیا ہے دین تیرا) اگر بندہ صالح اور نیکبخت ہے اور خاتمہ اس کا بخیر ہوا ہے تو جواب دیتا ہے پروردگار میرا اللہ ہے اور پیغمبر میرے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور میرا دین اسلام ہے تو مثلِ عروس خوابِ ناز میں استراحت کرتا ہے۔ اور قبر اس کی ایک چمن چمنہائے جنت سے ہوتی ہے۔ اور اگر وہ بندہ بدبخت اور بدکار عذاب کا سزاوار ہے اور یہ جواب نہ دیا بلکہ کچھ اور کہہ اٹھا تو محنت و عذاب دیکھتا ہے۔ اور قبر اس کے حق میں دوزخ کے غاروں میں سے ایک غار ہو جاتی ہے۔ اور منکر و نکیر کا سؤال کرنا ہر مردۂ صغیر و کبیر سے ہوگا اگرچہ کوئی پانی میں ڈوب گیا ہو یا آگ میں جل گیا ہو یا کسی جانور نے اسے کھا لیا ہو۔ قرطبی کا قول ہے یہ دونوں فرشتے عظیم الجثہ ہونے کے سبب سے ایک ہی آن میں تمام دنیا کے مردوں سے سوال کر لیتے ہیں اور قدرتِ الٰہی ایک مردہ کو دوسرے مردہ کے جواب سننے سے باز رکھتی ہے مگر حلیمی نے یہ دعویٰ بلا دلیل کیا ہے کہ ایک جماعت فرشتوں کی اس کام پر مامور ہے اور ہر مردہ کے پاس دو فرشتے اس جماعت میں سے بھیجے جاتے ہیں۔

ثابت بالدلائل السمعية (یہ سب باتیں ثابت ہیں دلائلِ سمعیہ سے) چنانچہ عذابِ قبر کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا ج وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ (یعنی جلائے جاتے ہیں کفارِ آلِ فرعون صبح و شام آگ میں اور قیامت کے دن ان کو حکم ہوگا کہ ان کو داخل کرو بہت سخت عذاب میں) اور جو آلِ فرعون کے حق میں عذابِ قبر ثابت ہوا تو غیر کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور ترمذی رح نے ابوسعید رض سے

روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران۔ (یعنی قبر ایک چمن ہے چمنہائے جنت سے یا ایک غار ہے دوزخ کے غاروں سے۔) اور حاکم نے مستدرک میں ابو ہریرہ رضؓ سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه (یعنی پیشاب سے پاکیزہ رہو اس لئے کہ بیشتر عذابِ قبر کپڑوں کی ناپاکی کی وجہ سے ہوگا) ترمذی نے ابو ہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہے "مردہ جب قبر میں داخل کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے کالے کیری آنکھوں والے آتے ہیں ایک منکر کہلاتا ہے اور دوسرا نکیر الیٰ آخر الحدیث۔ اور بخاری و مسلم نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت مردے کو دفن کر کے ہمراہی لوٹتے ہیں تو وہ ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے اور اس کو دو فرشتے آکر بٹھاتے ہیں، الیٰ آخر الحدیث۔ اور بخاری و مسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ایک یہودن ان کے پاس آئی اس نے ان کے سامنے عذابِ قبر کا ذکر کیا اور بی بی صاحبہ کے حق میں دعا کی کہ اللہ آپ کو عذابِ قبر سے بچائے۔ بی بی صاحبہ نے جناب سرورِ کائنات سے عذابِ قبر کا حال دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ قبر کا عذاب حق ہے۔

والبعث حق (اٹھنا بعد موت کے بحشرِ اجساد حق ہے) عاقل و مجنون و صبی اور جن و شیاطین اور بہائم و طیور اور حشرات کُل اٹھیں گے بسبب عمومِ قول حق تعالیٰ کے قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ (تو ان سے کہہ دے کہ جلائے گا جس نے ان کو پیدا کیا ہے پہلی بار) ظاہر ہے کہ جس نے اول عدمِ محض اور نابودِ صرف سے پیدا کیا اور کتمِ عدم سے وجود میں لایا وہ دوبارہ بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ سورۂ انعام میں ہے وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ (وہی ہے جو پہلی بار بناتا ہے پھر اس کو دہرائے گا اور وہ آسان ہے اس پر)۔

فلاسفہ حشرِ اجساد کے منکر ہیں اس لئے کہ معدوم کا اعادہ بعینہٖ محال ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ حشرِ اجساد سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام اجزائے اصلی کو جمع کر کے اس میں روح داخل کر دے گا۔ اب تم اس کا نام اعادۂ معدوم بعینہٖ رکھو یا نہ رکھو اختیار ہے۔ اور ان کا ایک یہ بھی اعتراض ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اور وہ اس کا جزوِ بدن بالکل ہو جائے تو حشر کو اجزاء کا یا تو اُن دونوں میں اعادہ ہوگا یا صرف ایک میں۔ پہلی صورت محال ہے۔ اور دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک کا اعادہ اس کے تمام اجزاء کے ساتھ نہیں ہوا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اعادہ ان اجزائے اصلیہ کا ہوگا جو ابتدائے عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور کھائے ہوئے اجزاء فضلہ ہوتے ہیں اصلی نہیں ہوتے۔ اور تناسخ یہاں اس لئے لازم نہیں آتا کہ جسمِ ثانی جسمِ اول کے اجزائے اصلیہ سے بنتا ہے بخلاف تناسخ کے کہ اس میں روح پہلے جس جسم میں ہوتی ہے وہ اور ہوتا ہے اور جس جسم میں اعادہ کرتی ہے وہ اور۔ امکانِ بعث تو دلیلِ عقلی و نقلی دونوں سے ثابت ہے البتہ وقوع پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں سوائے نقل کے۔ اور امکانِ بعث کا اثبات ان دو مقدمات پر موقوف ہے (۱) قابل کے حالات سے بحث۔ سو واضح رہے کہ انسان یا عبارت ہے نفس سے یا بدن سے۔ پس اگر نفس سے عبارت ہے جیسا کہ مذہبِ حق یہی ہے تو جب کہ اس کا پہلی بار بدن سے متعلق ہونا جائز ہوا تو اس کا تعلق دوبارہ بھی بدن سے جائز ہوگا۔ اور اگر انسان عبارت بدن سے ہے اگرچہ یہ قول خلافِ تحقیق ہے تو جس طرح پہلی بار اجزائے بدن نے ایک ہیکلِ مخصوص کے ساتھ تالیف حاصل کر لی ہے اسی طرح دوبارہ بھی حیات کا اس میں آنا ممکن ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو چیز بعضے اوقات میں ممکن الحصول ہو تو وہ تمام اوقات میں ممکن الحصول ہوگی (۲) خالقِ عالم تمام جزئیات



اور معلومات کو بخوبی جانتا ہے اور ہر ایک شئے اس کے علم میں ہے۔ اور جب یہ بات مقرر ہوئی تو بالضرور وہ اجزائے بدنِ زید کو اگرچہ مٹی میں مل جائیں یا دریا میں ڈوب جائیں، تمیز کر سکتا ہے۔ اور اس کے لئے بعض کو بعض سے پہچان لینا ممکن ہے۔ اور جب یہ مقدمات ثابت ہو چکے تو یقین کر لینا چاہیئے کہ بعث ممکن ہے۔ اور اس کے وقوع کا ثبوت انبیاء کی زبانی ہوتا ہے۔ اور دلائل سے انبیاء کی صداقت بخوبی ثابت ہے تو انہوں نے جو اس امر ممکن کے واقع ہونے کی خبر دی ہے یہ صحیح ہے۔ پس واجب ہوا یقین کر لینا بعث کے واقع ہونے پر۔ ورنہ تکذیب انبیاء کی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے ان دلائل کے ساتھ جو انبیاء کی صداقت کے باب میں وارد ہوئے ہیں۔

والوزن حق (اور تُلنا نیکی اور بدی کا حق ہے) بعضے معتزلہ کہتے ہیں کہ میزان کا ہونا جائز ہے مگر ثبوت کے قائل نہیں۔ اور بعضے کہتے ہیں کہ یہ بات محال ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قرآن میں جو وزن و میزان کا ذکر ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ پورا پورا انصاف کیا جائے گا اس میں ذرا فرق نہ ہوگا، اور اس بیان سے در اصل ترازو مراد نہیں۔ انہوں نے جو میزان پر اعتراض کیا ہے اس تقریر سے چار اعتراض نکلتے ہیں (۱) عرض معدوم ہو جاتا ہے (۲) اعادہ معدوم کا محال ہے (۳) اعمال ایسی چیز نہیں جن کا جسم ہو تو نہ ان میں ثقل ہوگا نہ خفت۔ اور وزن ہونے کے لئے یہ باتیں شرط ہیں (۴) جبکہ اللہ تعالیٰ کو علم ہے تو وزن کرنے کی کیا حاجت ہے۔

**جواب** پہلے تین اعتراضوں کا یہ ہے کہ اعمال کا وزن نہیں ہوگا بلکہ اعمالناموں کا وزن ہوگا۔ یعنی جن کاغذوں میں بندوں کے اعمال لکھے ہوں گے وہ وزن ہو کر ان کی کمیت معلوم کی جائے گی جیسا کہ حدیثِ بطارقہ میں وارد ہے جو ترمذی اور حاکم اور احمد اور ابنِ ماجہ نے ابنِ عمر رضؓ سے روایت کی ہے اس میں ہے فتوضع السجلات فی کفة والبطاقة فی کفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة (یعنی رکھے جائیں گے اعمالناموں کے طومار ایک پلڑے میں اور ایک پرچہ دوسرے پلڑے میں۔ پس ہلکے ہوں گے وہ طومار اور بھاری ہوگا وہ پرچہ۔) اور چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے پابند نہیں ہیں تو پھر کیونکر عبث لازم آسکتا ہے۔ عبث تو وہاں لازم آتا ہے جہاں غرض فوت ہو جائے۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالےٰ کے کاموں میں بھی غرض ملحوظ ہوتی ہے تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اعمال کے وزن کرنے میں بھی کوئی حکمت ہوگی جس کی اطلاع ہم کو نہیں ہو سکتی۔ اور کیا یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اعمال کو وزن کرنا اپنی واقفیت کے لئے نہ ہوگا بلکہ بندوں پر حجت تمام کرنے کو وزن کرائے جائیں گے۔

والکتاب حق (اور نیکی بدی کے صحیفے ہاتھوں میں دینا حق ہے) لکھا ہے کہ بندہ دنیا میں جو نیک یا بد کام کرتا ہے دو فرشتے جو اس کے دونوں شانوں پر مامور ہیں وہ لکھ لیا کرتے ہیں۔ اگر نیکی ہے تو داہنے شانے کا فرشتہ ایک نیکی کی جگہ دس نیکیاں تحریر کرتا ہے اور جو بدی ہے تو بائیں شانے کا فرشتہ داہنی طرف کے فرشتہ سے پوچھتا ہے کہ لکھوں؟ وہ کہتا ہے ٹھہر جا شاید توبہ کرے۔ اسی طرح تین بار استفسار کرتا ہے اور وہ روکتا ہے۔ جب بندہ توبہ نہیں کرتا تو وہ ایک ہی بدی لکھ رکھتا ہے۔ اور جو کوئی ایسا ہے کہ گناہ اس سے نہیں ہوا تو بائیں طرف کا فرشتہ داہنی طرف کے فرشتہ کا گواہ رہتا ہے۔ بعضے کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں بائیں طرف کا فرشتہ طاعت اور عبادت کی کمی لکھتا رہتا ہے۔ جیسے انبیاء علیہم السلام کہ گناہوں سے معصوم ہیں مگر طاعت کی کمی سے کوئی خالی نہیں جو عبادت کا حق ہے وہ کسی سے ادا نہیں ہو سکا اور نہ ادا ہو سکتا ہے۔ الغرض جب قیامت قائم ہوگی تو یہ فرشتے وہ نامہ ہائے اعمال کہ در حقیقت روزنامچے ہیں ہر ایک کو پڑھا کر مسلمانوں کے دستِ راست میں اور کافروں کے دستِ چپ میں پس پشت سے دیں گے۔ اس آیت میں فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ الخ اس بات کو اللہ پاک نے بیان کیا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ کتاب بھی عبث ہے۔ پس یہ لوگ اس کے منکر ہیں۔ اور ہم والوزن حق کی شرح میں جواب مفصل دے چکے ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں۔

والسؤال حق (اور سوال حق ہے) سؤال پوچھنے کو کہتے ہیں اور یہاں بندوں کے نیک و بد کام کا حساب کرنے سے مراد ہے اگرچہ سب کچھ پروردگار کو معلوم ہے اور اس پر روشن ہے لیکن یہ اس لئے کرینگے کہ حجت ہو بندوں پر اور ظاہر ہو خلائق پر۔ یہ حساب قرآن مجید اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ اور حسابِ حشر میں اختلاف ہے۔ بعضے کہتے ہیں کہ اللہ ایک بار ہی سب کا حساب کرلے گا اور کلامِ الٰہی ایک کا دوسرے کے ساتھ اس طرح نہ ہوگا کہ مختلط ہوجائے۔ یا ایک سے کلام کرنا دوسرے سے کلام کرنے کو حارج ہو۔ اور بعضے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ملائکہ علیحدہ علیحدہ حساب کریں گے اس وجہ سے کہ اگر اللہ خود کفار سے حساب لے گا تو ان سے کلام کرنا پڑے گا حالانکہ وہ ان کے حق میں فرماچکا ہے لَا یُکَلِّمُھُمْ۔

والحوض حقٌّ۔ (حوض حق ہے) مراد یہاں وہ حوض ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قیامت کے دن ہوگا بخاری و مسلم نے عبداللہ بن عمر رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میرا حوض مربع ہے طول و عرض میں۔ اس کا پانی دودھ سے بڑھ کر سفید اور مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ اور آبخورے اس میں اس کثرت سے ہوں گے جیسے آسمان پر تارے۔ جو کوئی اس میں سے پئے گا پھر کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ اور مسلمؒ کی روایت میں ابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے کہ اس کا پانی برف سے بڑھ کر سفید اور اس شہد سے بڑھ کر شیریں ہے جو دودھ میں گھولا گیا ہو۔ اور مسلم کی ایک روایت میں انس رضؓ سے مروی ہے کہ اس حوض پر آبخورے سونے چاندی کے اس کثرت سے ہوں گے جیسے آسمان پر تارے۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ثوبان رضؓ سے یوں ہے کہ اس کا پانی دودھ سے بڑھ کر سفید اور شہد سے بڑھ کر شیریں ہے۔ تحدیدِ مسافتِ حوض کا ذکر بہت جگہ احادیث میں آیا ہے۔ چنانچہ ابنِ عمر رضؓ کی روایتِ بخاری و مسلم میں مسافتِ حوض ایک مہینہ کی راہ لکھی ہے۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ابوہریرہ رضؓ سے آیا ہے کہ جتنی مسافت ایلہ اور عدن میں ہے وہ حوض اس سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ ایلہ بحرِ احمر کے شمال میں خلیجِ عقبہ کے سرے پر واقع ہے۔ اور احمد اور ترمذی اور ابنِ ماجہ نے ثوبان رضؓ سے روایت کی ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ عدن اور عمان میں ہے۔ عمان ملکِ اردن میں ہے۔ اور بخاری و مسلم کی ایک روایت ابنِ عمر رضؓ سے یوں ہے کہ اس حوض کی مسافت جربار اور اذرح کے فاصلہ کے برابر ہے جو دو شہر شام میں ہیں اور ان میں تین دن کا فاصلہ ہے۔ اور دارقطنی کی روایت یوں ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہوگا جتنا فاصلہ مدینہ اور جربار اور اذرح میں ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ شہر مسافت میں برابر ہوں گے یا قریب المسافت ہوں گے۔ اور اگر متفاوت ہوں تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ مقصود ان بیانات سے بُعدِ مسافت کا بطورِ تخمینہ کے جتلانا ہے۔ حضرتؐ نے ہر کسی سے اس کی سمجھ کے موافق تمثیلاً و تقریباً حوض کی مسافت بیان کردی، اور تعیین اور تحدیدِ حقیقی کا بیان فرمانا آپؐ کو منظور نہ تھا۔

والصراط حق (اور پُل صراط حق ہے) وہ پُل بال سے زیادہ باریک، تلوار سے بڑھ کر تیز ہوگا۔ دوزخ کی پشت پر رکھا جائے گا۔ جہمیہ پل صراط کے منکر ہیں۔ اور معتزلہ میں سے ابوالہذیل اور بشر بن معتمر پل صراط کے جواز کے قائل ہیں مگر اس کے وقوع کے منکر ہیں۔ اور اکثر معتزلہ بالکل منکر ہیں جواز کے بھی قائل نہیں۔ منکرین کہتے ہیں کہ جب کہ وہ بال سے زیادہ باریک ہے تو اس پر سے مخلوق کیونکر گذر سکے گی، اور اگر گذر بھی سکی تو بڑی مشقت کے ساتھ گذرے گی جو مسلمانوں کے واسطے سراسر موجبِ عذاب ہے، حالانکہ قیامت کے دن ان پر عذاب نہ ہونا چاہیئے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ خدا قادر و توانا ہے اس کے نزدیک مسلمانوں کو اس پُل سے آسانی کے ساتھ عبور کرادینا کوئی بڑی بات نہیں ہے۔ چنانچہ ابوہریرہ رضؓ و حذیفہ رضؓ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ جو لوگ افضل و اعلیٰ ہیں وہ مانند برق کے اور بعضے مثل ہوا کے گذریں گے۔ اور بعضے پرندوں کی طرح اور بعضے ایسے جیسے پیادے



دوڑتے ہیں گذریں گے اور یہ سب تفاوت بقدر کمی و بیشی اعمال ہر شخص کے گذرنے میں ہوگا۔ پیغمبران کے پُل صراط پر کھڑے ہوں گے اور کہتے ہوں گے یَا رَبِّ سَلِّمْ سَلِّمْ (اے اللہ! بچا بچا) یہانتک کہ بندوں کے اعمال کی قوت سُست ہوجائے گی۔ ایسے اعمال نہ رکھتے ہوں گے کہ ان کی قوت کے سبب سے گذر سکیں یہانتک کہ ایک ایسا شخص آئے گا جو پل صراط سے چوتڑوں کے بل گھسٹتا ہوا گذرے گا۔ بخاری و مسلم نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ اس پُل کے دونوں طرف آنکڑے ہوں گے۔ جن کے اعمال بد ہوں گے ان کو ان آنکڑوں سے کھینچ کھینچ لیں گے۔ ایسے شخصوں میں سے بعضوں کے گوشت آنکڑوں سے ٹکڑے ٹکڑے ہوجائیں گے پھر آگ میں گرنے سے نجات پائیں گے مگر کفار کو نجات نہ ہوگی۔ فاسق ٹکڑے ٹکڑے ہوکر نجات پائیں گے۔

والجنة حق (اور بہشت حق ہے) قرآن و حدیث سے چار جنتیں ثابت ہوتی ہیں۔ سورۂ رحمٰن میں ہے وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ (جو اللہ کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتا ہے اس کے لئے دو جنتیں ہیں) اور ان کا وصف بیان کیا پھر فرمایا، وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَانِ (ان دونوں جنتوں کے علاوہ اور دو جنتیں ہیں) اور ان کا وصف بیان کیا۔ ابوموسیٰ رضؓ سے بخاری و مسلم و ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جنتان من فضة آنیتهما وما فیهما وجنتان من ذهب آنیتهما وما فیهما (یعنی دو بہشتوں کے برتن اور سارا سامان چاندی کا ہے اور دو کا سونے کا)۔

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا کی ہوئی ہے، اس میں سنگ مرمر کے اور موتی کے جڑاؤ محل ہیں، باغ میں شاداب سرسبز درخت ہیں، دودھ اور شراب اور شہد کی ندیاں بہہ رہی ہیں، ہر قسم کا میوہ کھانے کو موجود ہے، ساقی و ساقنیں نہایت خوبصورت چاندی کے کنگن پہنے ہوئے جو ہمارے یہاں کی گھوسنیں پہنتی ہیں شراب پلارہی ہیں، ایک جنتی ایک حور کے گلے میں ہاتھ ڈالے پڑا ہے، ایک نے ران پر سر دھرا ہے ایک چھاتی سے لپٹ رہا ہے، ایک نے لب جاں بخش کا بوسہ لیا ہے، کوئی کسی کونے میں کچھ کررہا ہے کوئی کسی کونے میں کچھ ایسا بیہودہ پن ہے جس پر تعجب ہوتا ہے۔ اگر بہشت یہی ہے تو بلا مبالغہ ہمارے خرابات اس سے ہزار درجہ بہتر ہیں۔ سیّد صاحب کہتے ہیں کہ حقیقۃً ان چیزوں کا وہاں موجود ہونا مقصود نہیں ہے۔ بلکہ بانیٔ مذہب کا ان چیزوں کے بیان کرنے سے راحت کا بقدرِ فہمِ انسانی خیال پیدا کرنا مقصود تھا۔ مگر یہ تاویل بے جا ہے۔ قرآن و حدیث میں جو جا بجا صفتِ جنت کا ذکر ہے اس قسم کی آیتوں اور حدیثوں کے جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے اپنے مقبول بندوں کے لئے بہشت میں ان سامانوں کا وعدہ کیا ہے کہ وہاں حوریں اور غلمان ہوں گے۔ عمدہ عمدہ مکان اور باغ ہوں گے۔ عمدہ عمدہ شرابیں ہوں گی۔ اور طرح طرح کے عیش و عشرت کے سامان بھی ہوں گے۔ اور ایسی نعمتیں ہوں گی کہ نہ کسی نے دیکھیں نہ سنیں نہ کسی کے دل میں خیال گذرا۔ اس قدر ماہیت جنت کی خدا اور رسولؐ نے بتلائی ہے۔ اور اسی وجہ سے تمام مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے۔ آیاتِ محکمات اور احادیثِ صحیحہ صفتِ جنت میں جو آئی ہیں ان کے سیاق سے یا کسی اور قرینۂ عبارت سے یہ بھی نہیں ثابت ہوتا کہ تمام تصریحات سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر الفاظ سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور نہ کوئی محالِ عقلی ان چیزوں کے وقوع پر قائم اور نہ کوئی دوسری چیز ان کے معارض ثابت ہوئی۔ یہی معنیٰ اس کے صحابہ اور تابعین اور اس زمانہ کے اہلِ عرب نے جو اہلِ لسان اور اصل مخاطب قرآن کے تھے، سمجھے۔ اور اسی پر اجماع مسلمانوں کا آج تک قائم رہا۔ پس بغیر معارض اور بغیرِ کسی قرینہ اور اشارہ اور کسی ضرورت کے محض اپنی رائے سے ان مضامین کو خلافِ واقعہ اور صرف مثال فرض کرنے میں مخالفت اجماعِ صحابہ و تابعین و جمیع اہلِ اسلام کی اور تکذیب کلامِ الٰہی اور احادیث رسول کی لازم آتی ہے۔ اور نیز اس صورت میں بالکل مدلولاتِ لغوی سے جو محکمات کلامِ شارع میں ہیں، اعتماد اُٹھ جائے گا۔ اور کسی آیت یا حدیث کے معنی جو مسلمان سمجھے ہوئے ہیں قابلِ اعتماد نہ رہیں گے۔ اس واسطے کہ یہی احتمال ہر جگہ جاری رہے گا کہ شاید جو معنی آج تک تمام مسلمان سمجھ رہے ہیں وہ خلافِ نفس الامر ہوں۔ اور تمام دین

ملعبۂ جُہال بن جائے گا اور غرض خطاب کی مفقود ہو جائے گی۔

**والنار حق** (اور دوزخ حق ہے) جنت و دوزخ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔ بعض روحانی کہتے ہیں بعض جسمانی بتاتے ہیں۔ مگر یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ جو جسمانی ہونے کے قائل ہیں وہ ایسا جسم نہیں کہتے جو قابلِ فنا و تغیر ہے بلکہ جسم لطیف ہے کہ جس کو روح سے تعبیر کرتے ہیں۔ جنت و دوزخ میں ثواب و عقاب کے لئے انسان کے اعمال کسی صورت میں ظہور کرتے ہیں۔ اچھے اعمال حور و قصور بن جاتے ہیں اور بُرے سانپ بچھو کی صورت میں بن کے آگے آتے ہیں۔

**وهما مخلوقتان موجودتان** (اور جنت و دوزخ دونوں پیدا کی ہوئی ہیں، دونوں موجود ہیں) حضرت آدمؑ و حواؑ کا قصہ دلیلِ قاطع ہے اس پر۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ بہشت و دوزخ کے مکان کی تعیین نص سے ثابت نہیں ہے۔ سورۂ آلِ عمران میں آیا ہے جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ (یعنی چوڑائی بہشت کی آسمان و زمین ہے) مراد آیت سے یہ ہے جنة عرضها كعرض السماء والارض (یعنی بہشت کی چوڑائی آسمان و زمین کی چوڑائی کے مثل ہے) نہ یہ کہ جو عرض بہشت کا ہے وہی بعینہٖ آسمان و زمین کا ہے۔

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ قرآن میں خدائے تعالیٰ نے جنت و نار یا دوزخ و بہشت کا ذکر کیا ہے۔ اور جنت و نار کی نسبت لفظ اُعِدَّتْ جس کے معنی تیار یا آمادہ کے ہیں چار جگہ قرآن میں آیا ہے۔ اس لفظ پر علمائے اسلام نے استدلال کر کے یہ عقیدہ قائم کیا ہے الجنة والنار مخلوقتان (یعنی بہشت و دوزخ دونوں پیدا ہو چکے ہیں) یعنی بالفعل موجود ہیں۔ مگر غور کرنے سے پایا جاتا ہے کہ ان آیتوں سے یا اُعِدَّتْ کے لفظ سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ تمام قرآن کا طرزِ بیان اس طرح پر ہے کہ آئندہ کی باتوں کا جو یقینی ہونے والی ہیں ماضی کے صیغوں سے بیان کیا جاتا ہے جو ان کے قطعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ اور اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ کے جو الفاظ صفت و جنت میں وارد ہیں، ان کے حقیقی معنی اور متبادر معنی یہی ہیں کہ وہ تیار ہو چکے۔ اور یہ معنی کہ تیار ہونے والے ہیں معنی مجازی ہیں۔ اور اگرچہ ماضی کے صیغوں کا ان مجازی معنی میں بھی کسی قرینے سے استعمال ہوتا ہے مگر حقیقی معنی میں ان کا استعمال غالب اور اکثر ہے۔ اور یہاں کوئی قرینہ مانعِ اختیارِ معنی حقیقی متبادر کا اور مرجح معنی مجازی کا موجود نہیں ہے۔ پس بلا وجہ ترکِ معنی حقیقی محض سفسطہ ہے۔ اور اس آیت میں فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ (یعنی بچو اس آگ سے جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں۔ اور جو تیار کی گئی ہے کافروں کے لئے) آدمی اور پتھروں کا ایندھن زمانۂ آئندہ میں بننا منافی جنت اور نار کے بالفعل موجود ہونے کے نہیں۔ اور اس آیت کے سوا ایسی آیاتِ صریحہ بھی موجود ہیں جن سے استدلال ان کے وجود بالفعل پر کیا جاتا ہے۔ اور یہ دونوں بالکل جدا ہیں۔ پس بصورتِ عدمِ تعارض ایک کا حکم دوسرے پر جاری نہیں ہو سکتا۔ غایت یہ ہے کہ ایک صفت ایسی بیان کی گئی ہے جو آئندہ ہونے والی ہے۔ اور اس سے اصل جنت و نار کے وجود بالفعل کی نفی نہیں ہو سکتی۔

یہ سارا بیان اس تقدیر پر ہے کہ استدلال صرف الفاظِ قرآن سے مختص ہو حالانکہ احادیثِ صحیحہ نے احتمالِ معنیٔ مجازی کو جو سید صاحب نے اختیار کئے ہیں بالفعل دفع کر دیا۔ قصۂ معراج کی جو حدیثیں صحاح میں موجود ہیں ان میں یہ امر بھی مصرح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جنت کو خود ملاحظہ فرمایا اور اس میں داخل ہوئے۔ اور حدیث متفق علیہ میں انس رضؓ سے مروی ہے کہ رسولِ خدا نے فرمایا کہ ہمیشہ ہوگی دوزخ بایں صفت کہ ڈالے جائیں گے اس میں جن و انس الخ اور ترمذی اور ابو داؤد اور نسائی نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ رسولِ خدا نے فرمایا کہ جب پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے بہشت و دوزخ کو تو جبریلؑ کو ان کے دیکھنے کے لئے بھیجا، الیٰ آخر الحدیث۔ اور انس رضؓ سے بخاری نے روایت کیا ہے کہ ایک روز حضرتؐ نماز پڑھا کر منبر پر تشریف لے گئے۔ اور اپنے ہاتھ سے قبلۂ مسجد کی طرف



اشارہ کر کے فرمایا کہ ابھی مجھ کو نماز پڑھانے کے وقت بہشت و دوزخ مقابل اس دیوار کے صورت بنی ہوئی دکھائی گئی تھیں۔ اور ابوہریرہ رضؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ دوزخ و جنت نے آپس میں حجت و شکایت اپنے حال سے کی اور اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ یہ میری مشیت و اختیار کا مقتضا ہے کہ ایک کو محل اور مظہر لطف و رحمت کا کیا اور دوسرے کو محل و مکان قہر و غضب کا۔ اور ایک حدیث خسوف الشمس میں ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا تھا کہ میں دوزخ کی لپٹ سے نماز میں پیچھے ہٹا تھا اور خوشۂ جنت کے لینے کے قصد سے آگے بڑھا تھا۔ اور شہدائے بدر و احد کے لئے آپ نے فرمایا تھا کہ وہ جنت میں ہیں الغرض اس قسم کی احادیث سب مل کر حدِ تواتر کو پہنچ گئی ہیں۔ پھر جنت و دوزخ کے موجود ہونے میں کیا تردد باقی رہا۔

یہ مذہب دراصل معتزلہ کا ہے کہ دوزخ و جنت اب موجود نہیں قیامت کو موجود ہوں گے۔ سیّد صاحب نے اسی کی پیروی کی ہے معتزلہ اپنے مذہب کی تائید دلائل عقلی و نقلی دونوں سے کرتے ہیں۔ وہ دلائل یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ جنت کی نسبت فرماتا ہے۔ تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا (یعنی اس آخرت کے گھر کو بنائیں گے ہم ان لوگوں کے واسطے جو دنیا میں نہ اپنی تعلّی چاہتے ہیں نہ فساد) تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جنت کو سلسلۂ دنیا کے اختتام کے بعد پیدا کرے گا۔

ج (۱) نَجْعَلُ کو اگر استقبال ہی کے لئے تسلیم کیا جائے تب بھی نُمَلِّكُ کے معنی میں ہے نہ کہ نَخْلُقُ کے معنی میں۔ پس معنی آیت کے یہ ہوں گے کہ اس دارِ آخرت کا مالک ان لوگوں کو کروں گا جو دنیا میں فساد اور تعلّی نہیں چاہتے۔

ج (۲) اگر یہ بھی تسلیم کر جائے کہ جَعَلَ، خَلَقَ کے معنی میں ہے تو یہ آیت اس آیت کے ساتھ جس میں اُعِدَّتْ کا لفظ مذکور ہے معارض ہو گی۔ اور حضرت آدم کا قصہ اور عالمِ برزخ کی آیات اور جمیع احادیث بلا معارضہ باقی رہیں گی۔ اور بہ سبب معارضہ کے نہ اُعِدَّتْ مسلّم ہوگا نہ نَجْعَلُ کیونکہ اذا تعارضا تساقطا مشہور ہے (۲) دوزخ و جنت کے موجود ہونے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں یا عالمِ افلاک میں ہوں گی یا عالمِ عناصر میں یا کسی اور عالم میں۔ اور یہ تینوں صورتیں غلط اور محال ہیں۔ اوّل اس وجہ سے کہ خرق و التیام افلاک محال ہے۔ پس جس چیز میں کون و فساد ہوتا رہتا ہے وہ افلاک میں مخلوط نہیں ہو سکتی (ج) خرق و التیام افلاک فلاسفہ کے نزدیک محال ہے۔ علمائے سنت و جماعت کا یہ مذہب نہیں۔ یہ مسئلہ جن اصول پر مبنی ہے ان اصول کو ایسے دلائل کے ساتھ انہوں نے بگاڑ دیا ہے کہ جن کا جواب شافی آج تک نہ ہو سکا۔ دوسری صورت میں تناسخ ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ نفوس کا ایک بار ابدانِ عنصری سے مفارقت کر کے دوسرے ابدانِ عنصری کے ساتھ تعلق لازم آتا ہے۔ (ج) تناسخ اس صورت میں لازم آتا ہے جب کہ یہ کہتے ہیں کہ نفوس کا اعادہ دوسرے اجسامِ عنصری میں ہوگا۔ تیسری صورت اس واسطے ممتنع ہے کہ فلک جرم بسیط ہے اور شکل اس کی کروی ہے اور جب کہ اور عالم ہوگا تو وہ بھی کروی ہوگا تو لامحالہ دونوں میں خلا رہے گا۔ اور خلا محال ہے (ج) متکلمین کے نزدیک خلا یعنی ایسا مکان جس میں کوئی جسم موجود نہ ہو یعنی خالی ہو محال نہیں۔ اور اگر اس کا محال ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی یہ کہتے ہیں کہ کیا ضرور ہے کہ دونوں کروں کے درمیان میں خلا رہے۔ جائز ہے کہ کوئی چیز ایسی ہو کہ وہ اُس کو پُر کر سکے۔ اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ دونوں عالم بطور تدویر کے کسی کرۂ عظیم کے ثخن یعنی دَل میں ہوں جس کا ثخن دونوں کے قطروں کے مساوی ہو یا ان سے بھی بڑھ کر ہو۔ اور یہ بھی واضح رہے کہ معتزلہ کے یہ تینوں دلائل بالکل بے موقع ہیں۔ اس واسطے کہ ایسی دلیلیں تو اس شخص کو لانی چاہئیں جو مطلقاً دوزخ و جنت کے وجود کا منکر ہو۔ اور جو شخص صرف فی الحال ان کے موجود ہونے سے انکار کرتا ہو اس کو ایسے دلائل لانا زیبا نہیں۔

بیان لاتفنیان

لاتفنیان ولا یفنیٰ اھلھما (نہ یہ دونوں فنا ہوں گے اور نہ ان کے رہنے والے فنا ہوں گے) کیونکہ ان کی نسبت خدا نے قرآن میں خٰلِدِیْنَ فِیْهَآ اَبَدًا فرمایا ہے۔ پس وہ جو مشہور ہے کہ اس قول کے صادق آنے کے لئے ایک لحظہ بھر کو صورِ فنا کے وقت فنا ہو جائیں گے۔ اور وہ قول یہ ہے کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ سو اس طرح کے ہمیشہ رہنے کے مخالف نہیں کہ جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ جہاں شارع نے سونا چاندی یا موتی وغیرہ کی چیزیں جنت کے لئے بیان فرمائی ہیں سو وہ ان معدنیات کی قسم سے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہ عناصر کی چیزیں ابدالآباد تک قیام پذیر نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ اس عالم کے لوگوں کو سمجھانا منظور تھا اس لئے جنت میں جو چیزیں یہاں کے سونے یا چاندی یا موتی کے مشابہ کسی وصف میں تھیں ان کے سمجھانے کے واسطے ان کو سونے یا چاندی یا موتی سے تعبیر کیا ہے تاکہ ہم جنت کی چیزوں کو دنیا کی چیزوں پر قیاس کر لیں۔ نام تو جنت کی چیزوں اور دنیا کی چیزوں کے ایک ہیں لیکن ان کے وصف میں بڑا فرق ہے۔ اس لئے کہ اگر جنت و دوزخ کی چیزیں دنیا کی چیزوں کے مثل ہوتیں تو دوزخ میں زقوم کا درخت اور سلاسل ہمیشہ کیونکر باقی رہتیں اس لئے کہ آگ ان کو کھا جاتی۔ اسی طرح جنت کی روش اور نہریں بھی کبھی نہ کبھی خراب ہو جاتیں جیسے دنیا کی چیزیں خراب ہو جاتی ہیں۔

والکبیرۃ۔ علمائے اہلِ سنت کا اعتقاد یہ ہے کہ گناہِ کبیرہ وہ ہے جس کے کرنے پر شرع میں حد آئی ہو، یا عذاب کی وعید اس کے ارتکاب پر قرآن و حدیث میں آئی ہو، یا شرع میں اس پر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث میں من ترك الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر یا اس کے ممنوع ہونے پر دلیلِ قطعی موجود ہو۔ یا اس سے ہتکِ حرمتِ دین کی متصور ہو۔ اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ کبیرہ کے مراتب متفاوت ہیں بعضے بہت بڑے اور بُرے ہیں بعض سے۔ اور خوارج کے نزدیک کُل گناہ کبیرہ ہیں وہ کسی کو صغیرہ نہیں کہتے۔ یہاں کبیرہ سے مراد غیر کفر ہے۔ اگرچہ کبیرہ کا اطلاق کفر پر بھی آیا ہے مگر صغیرہ کے مقابل جو کبیرہ ہے اس سے کفر مراد نہیں ہوتا بلکہ کفر اکبر الکبائر ہے۔

لاتخرج العبد المؤمن من الایمان ولاتدخله فی الکفر (یعنی گناہ کبیرہ نہیں نکالتا بندۂ مومن کو ایمان سے اور نہ داخل کرتا ہے کفر میں) اس واسطے کہ تصدیق جو ایمان کی حقیقت ہے باقی ہے۔ خوارج کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے اس واسطے کہ قرآن میں وارد ہے وَهَلْ نُجٰزِیْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ (نہیں جزا دیتے ہم مگر کافر کو) پس جو کوئی جزا پائے گا وہ کافر ہو گا۔ اور صاحبِ کبیرہ ضرور جزا پائے گا۔ چنانچہ قرآن میں ہے، وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ (جو کوئی مار ڈالے گا مؤمن کو عمداً اس کی جزا دوزخ ہے) اس سے ثابت ہے کہ مرتکبِ کبیرہ کافر ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ آیت متروک الظاہر ہے۔ اس سے جزا یعنی بدلے کا حصر کافر ہی کے واسطے ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ غیر کافر بھی جزا پائے گا کیونکہ مؤمن کو اپنے افعال کے بدلے میں جزا ملے گی کیونکہ جزا کا اطلاق ثواب و عذاب دونوں پر ہوتا ہے۔ دوسری دلیل خوارج کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْهِ سَبِیْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ (اللہ تعالیٰ کے واسطے ہے لوگوں پر حج کرنا خانۂ کعبہ کا جو کوئی استطاعت رکھتا ہو اس تک پہنچ سکنے کی۔ اور جو کوئی کافر ہو یعنی حج نہ کرے تو اللہ بے پرواہ ہے) اس آیت میں ترکِ حج کو کفر قرار دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ جو کوئی وجوبِ حج سے انکار کرے وہ کافر ہے۔ خوارج کے دلائل حدیث سے بھی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ حدیث ہے من ترك صلوٰۃ متعمدا فقد کفر، رواہ الطبرانی (جس نے عمداً نماز ترک کی وہ کافر ہے) جواب اس کا یہ ہے کہ خبرِ آحاد سے ایسے اجماع کا جو مخالفین کے حدوث سے قبل منعقد ہو چکا ہو، معارضہ نہیں ہوتا۔ ملا علی قاری اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ جس نے ترک کو حلال جانا وہ کافر ہے۔ حسن بصری رح کی رائے یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ منافق ہے۔ دلیل اس پر



یہ ہے کہ بخاری میں ابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے حضرتؐ نے فرمایا ہے کہ منافق کی تین نشانیاں ہیں۔ جھوٹ بولے، وعدے کے خلاف کرے امانت میں خیانت کرے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث متروک الظاہر ہے۔ اور حق یہ ہے کہ نفاق دو قسم پر ہے۔ ایک نفاق عقیدے میں دوسرا نفاق عمل میں۔ اور حدیثِ مذکور میں مراد دوسری قسم ہے۔

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ[1] نہ مؤمن ہے نہ کافر۔ مؤمن اس لئے نہیں ہے کہ ایمان جو طاعات سے عبارت ہے اس کو حاصل نہیں۔ دوسرے ایمان نیک خصلتوں کا نام ہے جس میں یہ جمع ہو جاتی ہیں اسے مومن کہا کرتے ہیں۔ اور مرتکبِ کبیرہ میں نیک خصال جمع نہیں ہو سکتیں اس لئے وہ اس قابل نہیں کہ اس پر ایسے عمدہ نام کا اطلاق ہو۔ کافر اس لئے نہیں کہ شہادتین کا مقر ہے اور تمام اعمالِ خیر اس میں موجود ہیں، اور صحابہ اور علمائے ابرار اور قضاۃ مرتکبِ کبیرہ پر زنا اور شربِ خمر وغیرہ میں حد جاری کیا کرتے تھے، قتل نہ کراتے تھے۔ اور مسلمانوں کے مقابر میں ان کی لاشوں کو دفن ہونے دیتے تھے۔ حالانکہ کافر کے ساتھ ایسے معاملات بالاجماع ناجائز ہیں۔ اور اسی کا نام معتزلہ نے "منزلة بین المنزلتین" رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شخص پر نہ تو کفر کا حکم کر سکتے ہیں اور نہ اس پر ایمان کا حکم لگا سکتے ہیں۔ پس ایسے شخص کو معتزلہ فاسق کہا کرتے ہیں۔ منزلتین کفر و ایمان ہوئے اور درمیانی منزل یہی فسق ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ کے مؤمن ہونے میں شک نہیں۔ علمائے سلف نے اس کلیہ پر اتفاق کر لیا ہے کہ مکلف یا مؤمن ہے یا کافر۔ پس قول بالوسط سراسر اجماع کے مخالف ہے۔ اور احادیثِ صحیحہ میں یہ تواتر وارد ہے کہ قتلِ عمد اور شربِ خمر اور زنا وغیرہ گناہِ کبیرہ بندۂ مومن کو دائرۂ ایمان سے خارج نہیں کرتے۔ حدیثِ ابوذر رضؓ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا نہیں ہے کوئی بندہ جس نے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہا پھر اسی پر مرا لیکن داخل ہو گا جنت میں۔ ابوذر رضؓ کہتے ہیں میں نے کہا گو اس نے زنا کیا ہو یا چوری فرمایا گو اس نے زنا کیا ہو یا چوری کی ہو۔ پھر میں نے یہی کہا اور آپ نے بھی وہی جواب دیا۔ چوتھی بار میں فرمایا وان زنٰی وان سرق علیٰ رغما نف ابی ذرؓ۔ (یعنی اگرچہ اس بات کو ابوذر مکروہ جانیں) رواہ احمد والشیخان بطوله۔ یہ حدیث دلیلِ واضح ہے اس بات پر کہ گناہ گو کبائر ہوں ایمان کے سامنے مضمحل ہو جاتے ہیں۔ ہلاکِ مؤمن میں تاثیر نہیں کرتے۔

واللہ لا یغفر ان یشرك به (اور اللہ نہیں بخشتا ہے یہ کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے) شرع میں شرک اس کو کہتے ہیں کہ غیر خدا کو شریک خدا کا کرے الوہیت میں یعنی واجب الوجود جانے جیسے مجوس اہرمن اور یزدان کو کہتے ہیں۔ یا غیر خدا کو لائقِ عبادت کے جانے جیسے کہ بت پرست کرتے ہیں۔ اور شرع میں شرک کفر کے معنی میں بھی آیا ہے۔ بلکہ جہاں شرک استعمال ہوتا ہے وہاں عرفِ شرع کے مطابق کفر ہی مقصود ہوتا ہے۔ اقسامِ کفر شرک سے کم نہیں بلکہ شرک کے برابر ہیں۔ اور اہلِ تفسیر نے مشرکین کو کفر کی سب قسموں میں شامل لکھا ہے۔ اور کفر کے معنی اصطلاحی شرعی لفظِ شرک کئے ہیں۔ پس اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ کے معنی ان کے نزدیک لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّكْفَرَ بِهٖ ہیں (یعنی اللہ نہیں بخشتا ہے اس کو کہ کفر کیا جائے اس کے ساتھ) علمائے اہلِ اسلام کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ مشرک کو نہیں بخشے گا جیسا کہ قرآن میں منصوص ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ مشرک کی مغفرت عقلاً جائز ہے یا نہیں۔ مذہب ماتریدی ہیں کہ سوادِ اعظم اہلِ سنت کا ہے شرک کا نہ بخشنا شرعاً اور عقلاً دونوں طرح ثابت ہے۔ کیونکہ مغفرتِ مطلق شرک کی قبیحِ عقلی ہے۔ اور قبیحِ عقلی سے تنزیہ واجب تعالیٰ کی ضروری ہے۔ دوسرے شرک اور گناہوں کی بخشش نہیں ہونے دیتا یعنی مشرک کے اور گناہ بھی بوجہ شرک کے معاف نہیں ہوتے۔ پس جبکہ شرک اس مرتبہ میں قبیح اور خبیث اور ناپاک ہے کہ اور گناہوں کے عفو کا مانع ہے۔ تو پھر خود کب عند العقل قابلیت عفو کی رکھتا ہوگا۔ جیسے گندگی کھانے اور پینے سے نفرت پیدا کر دیتی ہے تو پھر خود

[1] یہ حکم اس وقت ہے کہ بے توبہ کئے مر جائے اور زندگی کی حالت میں مرتکبِ کبیرہ پر یہ حکم نہیں اس لئے کہ اس سے توبہ کی توقع ہے۔ ۱۲

گندگی نفرت کی موجب کیوں نہ ہوگی۔ یہ بات تو ہر عقل والا سمجھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں شرک کا نہ بخشا جانا دلیلِ سمعی سے معلوم ہوا اور عقلاً جائز ہے کہ مغفرت ہو جائے۔ معتزلہ بھی عقلاً ممتنع کہتے ہیں۔ بعضی علم کلام کی کتابوں میں جو اس کو معتزلہ کا قول مقابل میں اشاعرہ کے لکھا ہے تو اس سے قول ماتریدی کی نفی نہیں ہوتی۔

اب سنو کہ یہ مسئلہ فرع ہے حسن اور قبح کا جو لوگ اشیا میں حسن اور قبح شرعی کہتے ہیں اس طرح کہ شرع نے جس کو حسن کہا وہ حسن اور جس کو قبیح کہا وہ قبیح ہوا، اگر عکس کرتے تو عکس ہوتا وہ عقلاً شرک کو قابل عفو کے جائز رکھتے ہیں جیسے اشعریہ کہ ان کے نزدیک شرک عقلاً قابلِ مغفرت ہے۔ اور جو عقلی کہتے ہیں یعنی ہر چیز میں حسن و قبح عقل کی طرف سے ہے حکم شرع کو اس میں دخل نہیں وہ عقلاً بھی عفوِ شرک جائز نہیں رکھتے جیسے ماتریدیہ اور صوفیۂ کرام اور معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں عفوِ شرک باوجود انتقام پر قدرت کے قبیحِ عقلی اور بے غیرتی ہے تو جو انتہائی درجہ کا زور آور اور غیور ہے یعنی اللہ تعالیٰ تو اس سے عفو اشراک کا نہایت قبیح ہوگا اور افعالِ الٰہی قبیح سے منزہ ہیں یعنی باوجود قدرت کے اس سے قبیح واقع نہیں ہوتا۔ پس وہ کیونکر شرک سے درگذر کرے گا۔ مراد اس سے یہ ہے کہ شرک جیسے کہ شرعاً قابل عفو کے نہیں عقلاً بھی نہیں۔ مسئلہ حسن و قبح کے متعلق اتنا اور سن رکھو کہ علمائے ماتریدی اور صوفیوں اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے نہ کہ شرعی لیکن متاخرین علمائے ماتریدی یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس میں حکمِ الٰہی بھی بندے کے لئے صادر ہو۔ ہاں وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اس میں حکمِ الٰہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے ترجیح بلا مرجح نہیں فرماتا۔ اچھی چیز کو بُرا اور بُری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اسی کی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بُری ہوتی ہے اس کی نسبت منع فرماتا ہے۔ سو اصل حاکم اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے۔ پس جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے علماء نے شرط کیا ہے پہنچنا دعوت کا تعلق و تکلیف میں۔ یعنی آدمی تعمیلِ احکام کے ساتھ مکلف دعوت پہنچنے کے بعد ہوگا۔ پس کافر کو جب تک دعوت نہ پہنچے اس وقت تک نہ وہ ایمان کے ساتھ مکلف ہے اور نہ بسبب کفر کے آخرت میں مؤاخذہ دار ہے۔ مگر معتزلہ و امامیہ اس رائے کے خلاف ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ اس لئے کہ اس کے سوا کوئی اور حاکم نہیں ہے۔ اگر بالفرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے اب واجب کئے ہیں۔ اور حسن و قبحِ شرعی پر اشاعرہ کا یہ قول بھی مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قبیح متصور نہیں۔ پس اگر اللہ تعالیٰ شرک سے درگذر فرمائے اور مغفرت کرے تو یہ فعل قبیح نہ ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعلِ قبیح متصور نہیں۔ اور باقی تمام امت کا قول یہ ہے کہ فعلِ قبیح اللہ تعالیٰ سے واقع نہیں ہوتا لیکن فعلِ قبیح اللہ تعالیٰ سے متصور ہے مثلاً مغفرت شرک کی جو قبیح ہے اس پر قدرت ہے چاہے تو مغفرت کر دے لیکن جو کہ قبیح ہے نہ کرے گا گو متصور اور مقدور ہے۔

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ (اور بخشتا ہے اس گناہ کو جو شرک سے کم ہے جس کو چاہے نہ کہ ہر کسی کو صغیرہ ہو یا کبیرہ) قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ۔ معتزلہ نے اس کو تائب کے ساتھ خاص کیا ہے اور معنی یوں کرتے ہیں نہیں بخشتا ہے اللہ شرک جس کو چاہے یعنی جس نے توبہ نہیں کی ہے اور بخشتا ہے سوائے شرک کے جس کو چاہے یعنی جس نے توبہ کر لی ہے۔ اس تقدیر پر غفران اور عدم غفران دونوں سے مشیت متعلق ہوگی۔ اہلِ سنت کے نزدیک یہ آیت دلیل ہے اس بات پر کہ صاحبِ کبیرہ جب بے توبہ مر جاتا ہے تو وہ خطرۂ مشیت میں ہے۔ بلکہ یہ آیت ایک بڑی قوی دلیل ہے ہمارے لئے عفو پر اصحابِ کبائر کے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ



شرک کو بطریق مہربانی کے نہیں بخشتا۔ اس سے یہ لازم آیا کہ غیر شرک کو مہربانی کے طور پر بخش دے تاکہ نفی و اثبات دونوں ایک مضمون پر وارد رہیں۔ جب ایک بات ثابت ہوئی تو اس سے لازم ہوا کہ مرتکبِ کبیرہ کو بے توبہ کے بھی بخش دے۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک بخشنا صغیرہ اور کبیرہ کا توبہ کے بعد تو عقلاً واجب ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ نے منہیات کو دو قسم کا قرار دیا ہے (الف) شرک (ب) ماسوائے شرک۔ دوسری قسم میں کبیرہ قبل التوبہ اور کبیرہ بعد التوبہ اور کل صغیرہ داخل ہیں۔ اور شرک کی نسبت یہی حکم ہے کہ وہ ہرگز نہ بخشا جائے گا اور سوائے شرک کے سب گناہ قطعاً بخشے جائیں گے مگر ان کی بخشش اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ جب کہ آیت سے معلوم ہوا کہ ماسوائے شرک مغفور ہے تو ثابت ہوا کہ کبیرہ قبل التوبہ بھی مغفور ہے (۳) آیت میں لِمَنْ يَّشَاءُ کا لفظ بھی فرمایا ہے۔ یعنی مغفرت کو مشیت پر معلق کیا ہے۔ اور کبیرہ کی بخشش بعد التوبہ اور کل صغیرہ کی بخشش تو قطعی ہے، یہ مشیت پر بھی معلق نہیں تو اب نتیجہ یہ نکلا کہ کبیرہ کی بخشش قبل التوبہ آیتِ مغفرت میں مشیت پر موقوف رکھی ہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ معتزلہ کو ان وجوہات پر کلام ہے۔ مگر وہ اعتراضات ایسے نہیں جن پر کچھ التفات کیا جائے، کیونکہ وہ معارضہ کرتے ہیں اُن آیات کے ساتھ جن میں وعدۂ عذاب عام طور پر مذکور ہے اور ہم ان آیات کے جواب میں وہ آیات بطور معارضہ کے بیان کرتے ہیں جن میں وعدۂ بخشش عام طور پر پایا جاتا ہے۔ اصلی مقصود اس آیت سے تفرقہ بیان کرنا ہے درمیان کفر کے اور ان گناہوں کے جو ماسوا کفر کے ہیں تو یہ آیت خوارج پر بھی حجت ہو سکتی ہے جن کا زعم یہ ہے کہ ہر گناہ شرک ہے اور جس سے گناہ وقوع میں آیا وہ ہمیشہ دوزخ میں پڑا رہے گا۔ معتزلہ نے آیتِ مغفرت کو مقید کیا ہے آیتِ اجتنابِ کبائر کے ساتھ۔ اور وہ یہ ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ (اگر تم بچتے رہو گے بُری چیزوں سے جو تم کو منع ہوئیں تو ہم اتار دیں گے تم سے برائیاں تمہاری) سیئات سے مراد صغائر ہیں۔ کیونکہ ان کو کبائر کا مقابل گردانا ہے۔ یہ آیت دلیل ہے اس بات پر کہ مغفرتِ سیئات یعنی صغائر کے مجتنبِ کبائر کے واسطے ہوگی اور مرتکبِ کبائر کے سیئات نہیں بخشے جائیں گے۔ مجتنبِ کبائر ان لوگوں میں سے ہے جن کی مغفرت اللہ نے چاہی ہے۔ جب آدمی نے گناہانِ کبیرہ سے اجتناب کیا تو اس کے سارے صغیرہ گناہ بالضرور معاف ہو جائیں گے۔ اہلِ سنت آیت میں کبائر سے کفر مراد لیتے ہیں اس لئے کہ وہ نافرمانیٔ الٰہی اور معاصی کی فردِ کامل ہے۔ اور جمع کا لفظ جو استعمال ہوا ہے یعنی کبائر جو آیت میں آیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفر کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اسی طرح کفار کی بھی اقسام ہیں۔ مجوس کا کفر اور طرح کا ہے۔ صابئین کا کفر اور قسم کا ہے نصاریٰ کا کفر علیحدہ ہے وعلیٰ ہٰذا۔ اور سیئات کا استعمال گناہِ صغیرہ و کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں معنی آیت کے یوں ہوں گے کہ اگر تم بچتے رہو گے کفر سے تو ہم اتار دیں گے تم سے گناہ تمہارے۔ اور یہ ارشادِ الٰہی اس کی رحمت و مہربانی کی وجہ سے ہے۔

ویجوز العقاب علی الصغیرۃ (اور جائز ہے عذاب کرنا اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر) صاحبِ صغیرہ ارتکابِ کبائر سے اجتناب رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ لیکن مرجیہ اور جہمیہ کہتے ہیں کہ صغیرہ پر عذاب جائز نہیں۔ بعض معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ جب بندہ کبائر سے اجتناب کرتا ہے تو اس کے لئے عذاب ہونا جائز نہیں بلکہ وہ واجب العفو ہے۔ اگرچہ عقل یہ چاہتی ہے کہ معصیت کی حیثیت سے اس پر بھی عذاب ہو۔ لیکن دلائل سمعیہ پر لحاظ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجتنبِ کبیرہ کو صغائر کی سزا واقع نہ ہوگی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ الاٰیۃ۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اس آیت میں کبائر سے کفر مراد ہے۔ اس لئے کہ جہاں کبیرہ مطلقاً استعمال ہوتا ہے اُس کے ساتھ کسی قسم کی قید نہیں ہوتی وہاں کفر ہی مقصود ہوتا ہے۔ اور تحقیقِ مقام یہ ہے کہ محض اجتنابِ کبائر ہی صغائر کا کفارہ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ان احکامِ شرعی کی رعایت بھی ضروری ہے جن کی نسبت سنت میں وارد ہے کہ یہ گناہوں کا کفارہ ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ احادیث ہی سے قرآن کی تفسیر ہوتی ہے۔ اور چونکہ وہ احکام ظاہر ہیں اور رسول کی زبانی بندوں کو پہنچ چکے ہیں

اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں ترک فرما دیا۔ اور وہ احکام مکفرّہ ہیں: نمازِ جمعہ، رمضان، حج وغیرہ۔ صغیرہ پر عذاب ہونے کے باب میں یہ حدیث بھی قابلِ استدلال ہے۔ بخاری و مسلم نے ابنِ عمرؓ اور ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا کہ ایک عورت اس وجہ سے معذّب ہوئی کہ اس نے بلّی کو باندھ رکھا تھا کہ بھوک کے مارے وہ مرگئی۔ شارحین کہتے ہیں کہ یہ صغیرہ گناہ ہے اور اس سے ثابت ہے کہ جائز ہے عذاب ہونا صغیرہ پر۔

و العفو عن الکبیرۃ اذا لم تکن عن استحلال والاستحلال کفر (یعنی جائز ہے معاف کرنا کبیرہ گناہ کا جب کہ نہ کیا ہو وہ گناہ حلال سمجھ کر۔ اور حلال جاننا کبیرہ گناہ کا کفر ہے) اس واسطے کہ اس میں شارع کی تکذیب لازم آتی ہے جو منافی ہے تصدیق کے۔ پس استحلال ایمان کے منافی ہوگا۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کے کام یا تو عادت کے مطابق ہوتے ہیں یا عادت کے خلاف چونکہ جہات میں اختلاف ہے تو افعالِ الٰہی میں خلافت نہ رہا۔ اس واسطے کہ صاحبِ کبیرہ کے گناہ بلا تجربہ بطریق خرقِ عادت کے اللہ تعالیٰ معاف فرماتا ہے نہ کہ موافق عادت کے۔ بخاری و مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک کتا نہایت تشنہ ایک کنوئیں کے پاس زبان نکالے کھڑا تھا، قریب تھا کہ اس سختی سے مرجائے۔ ایک فاحشہ عورت ادھر سے گذری۔ اس نے یہ حالت کتے کی دیکھ کر اپنا موزہ اوڑھنی میں باندھ کر کنوئیں میں ڈالا۔ اور اس کے ذریعے سے پانی کھینچ کر اس کتے کو پلایا۔ اس حسنات کے عوض میں اللہ تعالیٰ نے اس کی مغفرت کر دی۔ شارحین کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ کبھی کبیرہ گناہ بغیر توبہ کے بھی اللہ تعالیٰ بخش دیتا ہے۔

و الشفاعۃ ثابتۃ للرسل بالاخبار فی حق اھل الکبائر (اور شفاعت انبیاء کی کبیرہ گناہ والوں کے حق میں ثابت ہے اخبار سے) معتزلہ غیر صاحبِ کبیرہ کے حق میں شفاعت جائز رکھتے ہیں۔ اور اہلِ سنت کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ بخشا جائے گا البتہ کافر کی شفاعت نہ ہوگی۔ معتزلہ کا زعم یہ ہے کہ شفاعت زیادتی ثواب کے واسطے ہوگی نہ کہ عذاب سے نجات پانے کے لئے۔ اہلِ سنت کے مدعا پر یہ دلائل ہیں (۱) سورۂ ابراہیم میں حضرت ابراہیمؑ کی زبانی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ (جو کوئی میری پیروی کرے گا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہا نہ مانا تو تو بخشنے والا مہربان ہے) حضرت ابراہیمؑ کا یہ قول کہ جس نے میری نافرمانی کی اسے تو بخشنے والا مہربان ہے کفار کے حق میں یہ قول نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ وہ بالاجماع معافی کے قابل ہی نہیں۔ اور نہ اس کو صاحبِ صغیرہ کے حق میں یا صاحبِ کبیرہ کے حق میں بعد التوبہ خیال کر سکتے ہیں، اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک ان کی بخشش عقلاً واجب ہے۔ پس ان کے لئے شفاعت کی حاجت نہیں۔ پس یہ شفاعت صاحبِ کبیرہ کے حق میں قبل التوبہ ہوگی (۲) سورۂ مریم میں ہے۔ یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِیْنَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْدًا ۝ وَّنَسُوْقُ الْمُجْرِمِیْنَ اِلٰى جَهَنَّمَ وِرْدًا ۝ لَا یَمْلِكُوْنَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا (جس دن ہم جمع کریں گے پرہیزگاروں کو رحمان کے پاس مہمان۔ اور ہانکیں گے ہم گنہگاروں کو دوزخ کی طرف پیاسے۔ نہیں اختیار پائیں گے سفارش کا مگر جس نے کہ لے لیا ہے رحمان سے قرار) مراد یہ ہے کہ مجرمین غیر کی سفارش کا اپنے حق میں اختیار نہیں رکھتے، مگر جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے عہد کیا ہے اسی کی سفارش ہوگی۔ اور اس آیت سے ثابت ہے کہ مرتکب کبیرہ کے کبیرہ کی سفارش ہوگی کیونکہ وہ ایسے مجرمین میں داخل ہے جنہوں نے عہد مذکور اللہ سے لے لیا ہے۔ اور صاحبِ کبیرہ کے عہد لینے کی یہ صورت ہے کہ وہ توحید کا قائل ہے، اسلام رکھتا ہے (۳) اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کو ہدایت کرتا ہے وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ (معافی مانگ اپنے گناہ کے لئے۔ اور ایماندار مردوں اور عورتوں کے گناہ کے لئے) اس سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کی استغفار و شفاعت مرتکبِ کبیرہ کے حق میں قبول کرے گا۔ اگر ایسا نہ ہو تو آنحضرتؐ کی ایذار و تحقیر لازم آتی ہے کہ ان کو دعا کے واسطے حکم دیا اور پھر ان کی دعا کو رد کیا۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بعید ہے (۴) احادیث میں بھی آیا ہے کہ صاحبِ کبیرہ کی شفاعت کی جائے گی۔ چنانچہ ترمذی اور ابوداؤد اور ابنِ ماجہ نے انسؓ و جابرؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا شفاعتی لاھل الکبائر من امتی (یعنی میری شفاعت ثابت ہے گناہِ کبیرہ کرنے والوں کے لئے میری امت میں سے) اور مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے انی اختبأت دعوتی شفاعۃ لامتی الی یوم القیٰمۃ فھی نائلۃ ان شاء اللہ من مات من امتی لا یشرک باللہ شیئًا (یعنی میں نے اپنی دعا کو اپنی امت کی شفاعت کے لئے چھپا رکھا ہے۔ اور اس کو موقوف رکھا ہے قیامت پر۔ وہ پہنچنے والی ہے اگر اللہ نے چاہا اس شخص کو میری امت میں سے جس نے شرک نہ کیا ہوگا) ظاہر ہے کہ صاحبِ کبیرہ بھی ان لوگوں میں ہے جو اللہ کا شریک نہیں قرار دیتے۔ پس اس کو بھی حضرتؐ کی شفاعت ضرور حاصل ہوگی۔

معتزلہ نے احادیثِ شفاعت پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں (۱) یہ خبر لمبی بہت ہے۔ اس کا ان الفاظ کے ساتھ جو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلے ہوں، یاد رکھنا ممکن نہیں۔ پس ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ راوی نے اپنے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اس صورت میں قابلِ سند نہیں۔ (۲) ایک ہی واقعہ کی خبر ہے اور راویوں نے مختلف طور پر بیان کیا ہے کہ کہیں کمی ہے کہیں بیشی ہے۔ (۳) یہ ایک بڑے معرکہ کی خبر ہے۔ اگر صحیح ہوتی تو متواتر ہوتی۔ (۴) ہر ایک حدیث خبرِ واحد ہے جو ظنیت کا فائدہ دیتی ہے۔ اور مسائل اعتقادی قطعی میں ظنی باتوں پر عمل کرنا ناجائز ہے۔

ان شبہات کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ شفاعت کی حدیثیں خبرِ واحد کے ساتھ مروی ہیں مگر شفاعت کے باب میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں۔ اور سب میں قدرِ مشترک ایک ہی چیز ہے۔ یعنی نکلنا اہلِ عذاب کا دوزخ سے بسبب شفاعت کے۔ پس ان سب حدیثوں کا مضمون مل کر حدِ تواتر کو پہنچتا ہے اور اس صورت میں قابلِ حجت ہے۔ اور یہ جو سورۂ بقرہ میں آیا ہے وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْـًٔا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ (یعنی اس دن سے بچو کہ نہ کام آئے گا کوئی شخص کسی شخص کے۔ اور نہ قبول ہوگا اس کی طرف سے فدیہ اور نہ کام آئے گی اس کو شفاعت) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت بنی اسرائیل (یہود) کے حق میں ہے۔ پس اس سے غیر یہود کی شفاعت مقبول نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بہت سی آیات و احادیث وقوعِ شفاعت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس آیت کی تخصیص ہونی چاہیئے۔ اہلِ سنت کہتے ہیں کہ یہ آیت کفار کی شان میں ہے۔ معنی اس کے یہ ہیں کہ شفاعت بے حکمِ الٰہی اس روز مقبول نہ ہوگی کیونکہ بہت سی آیات میں نفیٔ شفاعت کو اس قید سے مقید کیا ہے سورۂ طٰہٰ میں ہے یَوْمَئِذٍ لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ (اس دن نفع نہ دے گی شفاعت مگر جس کو اجازت دی رحمٰن نے) اور دوسری جگہ ہے مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ (کون ایسا ہے کہ شفاعت کرے اس کے پاس مگر اس کے اذن سے کر سکتا ہے) امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں معتزلہ کے تمام شبہات نقل کر کے جواب میں لکھا ہے کہ تم جو نفیٔ شفاعت پر دلیلیں لاتے ہو ان سے یہ بات نکلتی ہے کہ نہ عام اشخاص کی شفاعت ہوگی اور نہ عام اوقات میں ہوگی اور ہم دلائل اس بات پر لاتے ہیں کہ خاص خاص اشخاص کی شفاعت اور خاص خاص وقتوں میں ہوگی کیونکہ ہم آنحضرتؐ کی شفاعت بارگاہِ الٰہی میں سب آدمیوں کے لئے اور عام وقتوں میں نہیں ثابت کرتے ہیں۔

واھل الکبائر من المؤمنین لا یخلدون فی النار و ان ماتوا من غیر توبۃ (اور کبیرہ گناہ والے مسلمان ہمیشہ نہیں رہیں گے دوزخ میں گو بِلا توبہ مر جائیں) کیونکہ ہمیشہ دوزخ میں رہنا کفر کا خاصہ ہے مطلقًا خواہ وہ شرک ہو یا انکارِ نبوت یا انکارِ احکام، کوئی تفاوت نہیں۔ پس کفار مخلد فی النار ہوں گے، کیونکہ جس نے کفر کیا اس نے ایک بڑے گناہ کا قصد کیا جس کے

لئے مقتضائے حکمت یہ ہے کہ اس کو سب سے بڑا عذاب کیا جائے اور وہ تخلید فی النار ہے۔ اور سوائے کفار کے مسلمانان ہفتاد و دو ملت گو بہ سبب سوءِ اعتقاد کے دوزخ میں جائیں گے اور مدتوں تک وہاں بہ سبب کبائر معاصی کے رہیں گے لیکن بالآخر دوزخ سے نکالے جائیں گے اور بہشت میں داخل کئے جائیں گے۔ ان کو خلود فی النار نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ (جس نے ذرّہ بھر بھی نیکی کی وہ اس کا بدلہ پائے گا۔) اور شک نہیں کہ اللہ کی توحید اور اس کے رسول کی رسالت کا اقرار اعلیٰ درجہ کی نیکی ہے۔ پس ضرور اس کا ثواب دیکھیں گے۔ حدیث عتبان بن مالک رح میں مرفوعاً آیا ہے کہ اللہ نے حرام کیا ہے آگ پر اس شخص کو جس نے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہا اور اس کہنے سے اللہ کی ذات کو چاہا، رواہ الشیخان۔ مسلم میں مرفوعاً بذیل غزوۂ تبوک آیا ہے، اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ، یہ ایسا کلمہ ہے کہ جو کوئی اللہ سے اس کلمہ کے ساتھ بغیر شک کے ملتا ہے اس سے جنت کو حجاب نہیں ہوتا۔

**ابنِ تیمیہ** حنبلیؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں دو طرح کی حدیثیں آئی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یوں آیا ہے کہ جو اقرار شہادتین کا کرے گا وہ جنت میں جائے گا یا جنت سے محجوب نہ رہے گا۔ ان احادیث کے ظاہر معنی یہ ہوتے ہیں کہ اہلِ توحیدِ خالص مخلد فی النار نہ ہوں گے۔ جب گناہوں سے پاک ہو جائیں گے تو جنت میں جائیں گے محجوب نہ رہیں گے۔ حدیثِ ابوذر رضؓ کا یہی مطلب ہے کہ زنا کاری اور چوری توحید کے موجود ہوتے دخولِ جنت سے مانع نہیں ہوتی ہیں۔ ان حدیثوں سے یہ نہیں نکلتا کہ موحّد کو کسی گناہ کی سزا ابھی نہ ملے گی اس لئے کہ اور حدیثوں سے معذب بالنار ہونا گناہگارانِ اہلِ توحید کا ثابت ہو چکا ہے۔ دوسری طرح کی وہ حدیثیں ہیں جن میں یوں آیا ہے کہ وہ حرام ہے آگ پر۔ اس کو بعض اہلِ علم نے خلود فی النار پر محمول کیا ہے۔ یا اس نار پر جس میں اہلِ نار مخلد ہوں گے۔ یہ آگ پہلے طبقہ سے غیر ہوگی۔ طبقۂ اول میں ایک خلقِ کثیر عاصیانِ موحدین کی بہ سبب گناہوں کے جائے گی۔ پھر شفیعوں کی شفاعت اور رحمتِ ارحم الراحمین سے نجات پاکر داخلِ جنت ہوگی۔

معتزلہ[1] اور خوارج کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ اگر توبہ کئے بغیر مر جائے تو وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ ان کی دلیلیں یہ ہیں (۱) فاسق مستحقِ عذاب ہے۔ اور استحقاقِ عذاب مضرتِ خالص ہے جو کسی وقت منقطع نہ ہوگی جس طرح استحقاقِ ثواب منفعتِ خالص ہے جو ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ان دونوں استحقاقوں کا جمع ہونا محال ہے جیسا کہ عذاب و ثواب جمع نہیں ہو سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فاسق سے استحقاقِ ثواب زائل ہو جائے گا۔ اس صورت میں مخلد فی النار ہوگا۔

ج۔ عاصی و مطیع اپنی معصیت و طاعت کی وجہ سے عذاب و ثواب کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ اللہ تعالیٰ پر کسی کا حق واجب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو صاحبِ کبیرہ کے گناہ معاف کر دے، عذاب نہ کرے۔ (۲) قرآن میں وارد ہے مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِیْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ (جس نے کمایا گناہ اور گھیر لیا اس کو اس کے گناہ نے وہ لوگ دوزخی ہیں۔ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔) معتزلہ اور خوارج کا زعم یہ ہے کہ خلود کے حقیقی معنی ہمیشگی ہیں۔ (ج) یہ ہرگز جائز نہیں کہ جس شخص کے پاس کچھ بھی ایمان و طاعت کا ذخیرہ ہوگا اس کو گناہ گھیر لے گا۔ بلکہ گناہ اسی کو گھیرے گا جس کے اعمال میں ذرا بھی نیکی نہ ہوگی اور جس شخص کے پاس کچھ نیکیاں بھی ہوں گی تو اس کو سب طرف سے گناہ نہیں گھیر سکے گا۔ بلکہ بعض طرف سے گھیرے گا۔ اور بعض طرف سے

[1] معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو مومن دنیا سے طاعت اور توبہ کے ساتھ اٹھے گا وہ ثواب اور عوض اور تفضل کا مستحق ہے اور جو کبیرہ سے توبہ کئے بغیر دنیا سے گذرے گا وہ دوزخ میں داخل ہوگا۔ اس لئے کہ آخرت میں دو فریق ہوں گے جنتی اور دوزخی اور دوزخی دوزخ سے کبھی نہیں نکلیں گے۔ اور فرق کفار اور مرتکبان کبیرہ کے عذاب میں یہ ہوگا کہ کفار عذابِ سخت میں مبتلا ہوں گے اور مرتکبانِ کبیرہ کا عذاب ان سے کم ہوگا۔ ۱۲ منہ عفا اللہ تعالیٰ عنہ۔



نیکی اس کو حاوی ہوگی۔ یہ آیت مرتکبِ کبیرہ کے حق میں اگر مان بھی لی جائے تو بھی استدلال مخالفین کا ناکافی ہے کیونکہ خلود کے معنی مدّت طویل ہیں نہ کہ دوام و ہمیشگی۔ اس لئے کہ حبس مخلدا اور وقفِ مخلدا اور خلد اللہ ملکہ بولتے ہیں اور طولِ مدت مراد لیتے ہیں (۳) قرآن شریف میں ہے وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ یَّصْلَوْنَهَا یَوْمَ الدِّیْنِ۔ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِیْنَ (گنہگار دوزخ میں ہیں داخل ہوں گے اس میں انصاف کے دن اور نہ ہوں گے اس سے چھپ رہنے والے) پس اگر مرتکبانِ کبیرہ مخلد فی النار نہ ہوں گے، دوزخ سے نکالے جائیں گے تو وہ غائب ہونے والے کے حکم میں ہوں گے (ج) اس قسم کی آیتوں کی معارض وہ آیتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ پس مخالفین نے جس قدر آیات ذکر کی ہیں ان کا مصداق مرتکبِ کبیرہ نہیں۔ ایسی آیات کفار کے حق میں مخصوص ہیں

والایمان هو التصدیق بما جآء من عند الله والاقرار به (اور ایمان اُس بات کی تصدیق و اقرار کا نام ہے جو اللہ کے پاس سے آئی ہے) پھر اگر ان باتوں کا علم تفصیلی ہے تو وہ **ایمانِ مفصّل** ہے۔ اور اگر اجمالی ہے تو **ایمانِ مجمل**۔ فقط سچّا جاننا پیغمبر کا اور پہچاننا حق کا حصولِ ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ مرتبۂ تصدیق و تسلیم کو نہ پہنچے، اور باطن اس پر قرار نہ پکڑے ایمان اقرارِ زبانی اور تصدیقِ قلبی کا نام ہے۔ نہ تنہا اقرار ایمان ہو سکتا ہے جیسا کہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ آنحضرتؐ اور تمام صحابہؓ اور تابعینؒ ایسے لوگوں کو کہ زبان سے کلمۂ شہادت ادا کرتے تھے مسلمان جانتے تھے، تصدیقِ قلبی کے درپے نہیں ہوتے تھے۔ مگر یہ دلیل نادرست ہے اس لئے کہ اگرچہ آنحضرتؐ و صحابہؓ ایسے شخص کو مسلمان کہتے تھے مگر منافق کو کافر بھی تو جانتے تھے۔ اور اس کے کلمۂ شہادت پڑھنے پر مطلق لحاظ نہیں کرتے تھے۔ اگر ایمان کے لئے تصدیقِ زبانی کافی سمجھی جاتی اور تصدیقِ قلبی مطلوب نہ ہوتی تو خدا تعالیٰ یوں نہ فرماتا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا (کہہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ کہو ہم مسلمان ہوئے یعنی صلح میں داخل ہوئے) اس سے نکل گئے کہ مسلمانوں سے لڑیں، مقابلہ کریں۔

علمائے حنفیہ سے اقرار کے جزوِ ایمان ہونے یا نہ ہونے کے باب میں دو طرح کے اقوال منقول ہیں (۱) ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے اور اقرارِ زبانی نہ اس کا جزو ہے نہ مطلقاً شرط ہے بلکہ اجرائے احکام کے لئے دنیا میں شرط ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص تصدیقِ قلبی رکھتا ہو اور وہ اقرار زبان سے نہ کرے تو اللہ کے نزدیک وہ مؤمن ہے مگر دنیا میں اس پر ایمان کے احکام جاری نہ ہوں گے۔ اور اگر دل سے تصدیق نہ ہو صرف زبانی اقرار کرے جیسے منافق کرتے ہیں تو اس کو شرعاً مؤمن کہیں گے مگر ایسا شخص اللہ کے نزدیک مؤمن نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے جو دل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور زبان سے اقرار کرنا ایمان میں داخل نہیں بلکہ اجرائے احکامِ اسلام کی شرط ہے تاکہ اس شخص کو مؤمن شمار کریں (۲) ایمان میں اقرار بھی داخل ہے اور اس کا جزو ہے۔ اور یہ لوگ ان نصوص سے استدلال کرتے ہیں، جن سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلمۂ شہادت ایمان سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رح کا یہی مذہب ہے کہ تصدیق اور اقرار دونوں کا نام ایمان ہے۔ پھر تنہا اقرار احکامِ دنیا کے اجراء کے واسطے تصدیق کا قائم مقام ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ اور علمائے ابرار مسلمان منافق کے ساتھ جس کا نفاق ان پر کھلنے نہ پاتا تھا، اہلِ اسلام کا سا برتاؤ کرتے تھے۔ شمس الائمہ سرخسی رح اور فخر الاسلام بزدویؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور بعض اشاعرہ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ شیخ ابو الحسن اشعری اور قاضی ابوبکر باقلانی اور علامہ تفتازانی اور صاحبِ مواقف[1] اور جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ صرف تصدیقِ قلبی کا نام ایمان ہے اور اقرار شرط ہے ظاہر کے لئے۔ امام ابو منصور ماتریدی اور بعض دوسرے ماتریدیہ نے بھی اس رائے میں اشاعرہ کی موافقت کی ہے مگر مذہب مشہور عامۂ حنفیہ کا یہی ہے کہ تصدیق اور اقرار دونوں ایمان کے جزو ہیں۔ لیکن اقرار اس کا ایسا جزو ہے جس میں عرضیت اور تبعیت کی بھی کچھ نہ کچھ آمیزش ہے۔ پس حالتِ اختیاری میں جزویت کا پہلو معتبر ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اقرار کی قدرت ہو تو تارکِ اقرار اللہ کے نزدیک مؤمن نہ ہوگا۔ مگر حالتِ اضطرار میں عرضیت و تبعیت کے پہلو پر لحاظ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی وجہ سے

[1] یعنی عضد الدین الایجی

زبانی اقرار پر قادر نہ ہو تو وہ مومن ہے کیونکہ اقرار عذر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر تصدیق ساقط نہیں ہوتی۔

معتزلہ اور خوارج کا مذہب یہ ہے کہ ایمان طاعات کا نام ہے اس لئے کہ (۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ (نہیں ہے اللہ کہ ضائع کرے تمہارے ایمان کو) حضرتؐ جب مکہ سے مدینہ میں آئے تو بیت المقدس کی طرف سوا برس نماز پڑھی۔ پھر حکم آیا کہ کعبہ کی طرف پڑھو۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ یہاں ایمان سے مراد نماز ہے۔ یعنی اللہ ایسا نہیں کہ ضائع کرے تمہاری نمازیں جو تم نے اس وقت تک بیت المقدس کی طرف پڑھی تھیں۔ جب نماز ایمان کی تفسیر ٹھہری تو وہی بات ثابت ہو گئی کہ ایمان سے مراد صرف افعالِ اعضا ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ آیت کے معنی یوں ہیں کہ اللہ ایسا نہیں جو ضائع کرے تمہارا یقین لانا اور تصدیق کرنا اس بات پر کہ جن نمازوں میں ہم نے بیت المقدس کو قبلہ بنایا تھا وہ واجب ہیں۔ (۲) قاطع الطریق مسلمان نہیں کیونکہ وہ قیامت کے دن ذلیل و رسوا ہوگا۔ چنانچہ قرآن میں ایسے لوگوں کے حق میں وارد ہے وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (ان کے واسطے آخرت کے دن دوزخ کا عذاب ہے) اور دوسری جگہ ان لوگوں کے حق میں جن کو دوزخ میں داخل کرے گا ارشاد کیا ہے رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ (اے رب ہمارے جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا اس کو رسوا کیا) حالانکہ مومن اس دن رسوا نہ کیا جائے گا جیسا کہ اس آیت میں فرمایا ہے يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ (جس دن اللہ رسوا نہ کرے گا نبی کو اور ان لوگوں کو جو اس کے ساتھ ایمان لائے) اس سے معلوم ہوا کہ ترکِ منہی عنہ ایمان میں داخل ہے اور نتیجہ یہ نکلا کہ ایمان طاعاتِ مفترضہ کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رسوا نہ ہونے کا حکم سب مؤمنوں کے لئے نہیں ہے بلکہ خاص وہی لوگ رسوا نہ ہوں گے جو نبیؐ کے اصحاب ہیں۔ چنانچہ اس مطلب پر معہٗ کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ اور یہ بات بدیہی ہے کہ نبی کا کوئی ساتھی ڈاکو نہ تھا (۳) بیہقی نے شعب الایمان میں انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کم ایسا خطبہ فرمایا جس میں یہ بیان نہ کیا ہو کہ اس شخص کا ایمان نہیں جو امانت دار نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ بات آپؐ نے بطور تاکید کے فرمائی تھی۔ آپؐ نے ایمان میں امانت کو داخل نہیں کیا تھا۔ بلکہ مطلب یہ تھا کہ یہ افعال شانِ مؤمن سے بعید ہیں۔ گویا یہ مذموم طریقے ایمان کے منافی ہیں۔ ایمان کا اور ان کا بیر ہے۔ اسی قبیل سے ہے یہ حدیث بھی جو معتزلہ اپنے مذہب کی تائید میں لاتے ہیں لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ اخرجہ الشیخان عن ابی ھریرۃ رضؓ (زنا کرنے والا جب زنا کرتا ہے تو وہ مؤمن نہیں ہوتا) کیونکہ علاوہ ثبوتِ تاکید کے بعضی ایسی حدیثیں بھی آئی ہیں جن سے قطعاً ثابت ہے کہ مرتکبِ زنا وغیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

اور امام مالکؒ اور شافعی رحؒ اور احمد بن حنبلؒ بلکہ تمام محدثین رحؒ کہتے ہیں کہ حقیقت ایمان کی تصدیق دل سے اور اقرار زبان سے اور بجالانا شرائع کا ہاتھ پاؤں سے ہے۔ اور اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں الایمان معرفۃ بالقلب واقرار باللسان وعمل بالارکان (ایمان دل سے پہچاننا اور زبان سے اقرار کرنا اور اعضاء سے عمل کرنا ہے) مگر اس کی سند میں عبدالسلام ابوالصلت شیعی داخل ہے ابن جوزی رحؒ نے اس کی ثقاہت میں کلام کیا ہے اس لئے ضعیف ہے اور بعض محققین کا یہ قول کہ محدثین اور فقہا اور مالک اور شافعی اور احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ اعمال ایمان کی علامات اور ثمرات ہیں، طاعات ایمان میں داخل نہیں، منجملہ کمالات ایمان سے ہیں اسی واسطے ان کے تارک کو دائرۂ ایمان سے خارج نہیں جانتے جس طرح معتزلہ کے نزدیک تارکِ طاعات مؤمن نہیں رہتا اس واسطے کہ ان کے نزدیک اعمال وجاہتِ ایمان کا جزو ہیں گو کہ معتزلہ تارکِ طاعات کو کافر نہیں بتاتے مگر مؤمن نہیں جانتے۔ پس محدثین اور معتزلہ کے مذہب میں بڑا فرق ہے کہ ان کے نزدیک عمل ایمانِ کامل کی شرط ہے اور معتزلہ کے نزدیک عمل اصلِ ایمان ہے۔ مگر بعض آدمیوں نے جو دیکھا کہ بظاہر محدثین ایمان، تصدیق اور اقرار اور عمل کو بتاتے ہیں اور احادیث سے اس کا ثبوت دیتے ہیں تو یہ خیال کر لیا کہ ان کا مذہب



معتزلہ کے موافق ہے۔ حالانکہ یہ خیال سراسر غلط ہے۔ ان کے نزدیک عمل اصل ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں بلکہ ایمانِ کامل کی شرط ہے۔ صاحبِ تصدیق واقرار بوجہ ایمان کے اگرچہ مؤمن ہے لیکن ناقص الایمان ہے اور ایسے شخص کو مؤمن فاسق کہتے ہیں۔ نہ نیک اعمال ایمان میں داخل ہیں اور نہ بد اعمال ایمان کے برباد کرنے والے ہیں کیونکہ ایمان ضد اور مقابل کفر کے ہے۔ اور عملِ نیک مقابل ہے گناہ کے۔ پس اگر عمل ایمان میں داخل ہو تو چاہیئے کہ گناہ کفر ہو جائے۔ حالانکہ یہ بات سب اہلِ سنت اور محدثین کے نزدیک مسلّم ہے کہ عبادت اور طاعت نہ کرنے سے بندہ گناہگار ہو جاتا ہے کافر نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اقرار کبھی ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ایمان کو جابجا صرف دل کا کام کہا ہے۔ یعنی ایمان صرف اعتقاد اور یقین کو قرار دیا ہے۔ اور بعض آیات میں جو یہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے دلوں پر مہر کر دی، یہ بھی دلالت کرتا ہے اس پر کہ فعلِ دل ہی محض ایمان ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی حکایت ہے۔ اگر اقرار اور محکی عنہ میں تطابق ہو فبہا ورنہ فریب اور مکاری ہے۔ اور محکی عنہ سوائے فعلِ قلب کے اور کچھ نہیں۔ اور فعلِ قلب کی دو صورتیں ہیں (۱) تصدیق (۲) معرفت۔ دوسری شق بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ ایمان کے لغوی معنی کے مغائر ہے۔ جب یہ معنی لئے جائیں گے تو نقل لازم آئے گی۔ اس کے علاوہ تصدیق و معرفت میں فرق یہی ہے کہ تصدیق کے لئے دِل کا قصد اور کسب اور تحصیل شرط ہے اور معرفت کبھی بلا قصد بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً کوئی مصدق صدق کو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف منسوب کر دے تو اس کا نام تصدیق ہوگا۔ اور اگر یہ بات خود بخود اس کے دل میں آجائے کہ یہ مخبرِ صادق ہے اور ارادے اور اختیار کو کام میں نہ لایا ہو تو یہ معرفت ہوگی نہ کہ تصدیق۔ پس فرقۂ جہمیہ کا قول بھی باطل ہے جن کے نزدیک ایمان نام ہے اللہ تعالیٰ کی معرفت کا۔

جن علماء کا یہ مذہب ہے کہ ایمان میں اعمال داخل ہیں، ان کی رائے کی تردید کی غرض سے اور دونوں میں فرق ظاہر کرنے کو۔ مصنف رحؒ کہتے ہیں:- فاما الاعمال فھی تتزاید فی نفسھا (اور طاعات یعنی نیک کام کرنا اور بد سے بچنا یہ چیزیں بڑھتی ہیں) یعنی اعمال میں کیفیت اور کمیت دونوں کے اعتبار سے شدت اور ضعف پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کو ادا کرنا حضورِ دل اور اطمینان اور تمام آداب کی رعایت کے ساتھ افضل ہے کیفیت میں نفل سے بلکہ اس فرض سے بھی بدرجہا افضل ہے جو ناقص طور پر ادا ہو۔ اور چار فرض کا ادا کرنا افضل ہے تعداد کی رُو سے دو فرض کے ادا کرنے سے۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ اعمال میں کیفاً اور کمّاً دونوں طرح کمی بیشی پیدا ہوتی ہے۔

والایمان لا یزید ولا ینقص (اور ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے) اہلِ حدیث اور امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ اور امام احمد بن حنبل رحؒ جن کا مذہب یہ مشہور ہے کہ ایمان میں اعمال داخل ہیں، ان کے نزدیک ایمان کم یا زائد باعتبار اعمال کے ہوتا ہے اور حنفیہ کہ تصدیق میں عمل کو داخل نہیں رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر تصدیق نہیں ہے تو مؤمن نہیں ہے، اور تصدیق عبارت ہے علم الیقین سے۔ اس میں زیادتی کی گنجائش نہیں ہے۔ اگر زیادتی و نقصان کو قبول کرے تو شک ہو نہ کہ تصدیق و یقین۔ احادیث سے تبواتر اجماع ثابت ہو چکا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ بایں معنی کہ اگر کوئی شخص ایمان رکھتا ہو اور اعمالِ صالحہ نہ رکھتا ہو اور گناہانِ کبیرہ کرتا ہو تو آخر کار جنت میں داخل ہوگا۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحؒ نے کہا ہے الایمان لا یزید ولا ینقص۔ یعنی حقیقتِ ایمان میں کمی بیشی متصور نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اگر اعتقاد میں کسی قسم کا شک و ریب ہے تو ایمان نہیں۔ اور اگر ریب و شک نہیں بلکہ یقین ہے تو یہ ایمان ہے۔ یہ حصر نفی و اثبات میں دائر ہے۔ پس ایمان میں زیادتی اور نقصان کی گنجائش نہیں۔ لیکن چونکہ اکثر حدیثوں اور قرآن کی آیتوں سے بظاہر ایمان کی کمی بیشی مفہوم ہوتی ہے اس لئے امام شافعی رحؒ اور اکثر محدثین رحؒ کی یہ رائے ہے کہ ایمان کم و بیش ہوتا ہے۔ چنانچہ بخاری رحؒ نے اپنی صحیح میں ایک پورا باب الایمان یزید و ینقص کا لکھا ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ نصوص میں

جو زیادتی ایمان وارد ہے مجاز ہے۔ زیادتی سے اوصاف کثرتِ اعمال مراد ہے۔

والایمان والاسلام واحد (اور ایمان واسلام دونوں ایک ہیں) اس واسطے کہ لغت میں اسلام کے معنی فرمانبرداری اور اطاعت کرنے کے ہیں۔ اور عرفِ شرع میں بھی احکامِ الٰہی کی فرمانبرداری کرنے اور ان پر یقین لانے کو اسلام کہتے ہیں اور یہ مفہوم تصدیق کی حقیقت ہے۔ اور تصدیق ہی ایمان ہے۔ اور سورۃ والذّٰریٰت کی اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ج فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس آیت میں استثنائے متصل کی صورت ہے جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی قسم یا اس کا جز دیا فرد ہوتا ہے۔ جیسے اس مثال میں "ساری برادری کے لوگ میرے گھر آئے سوائے مرزا عبداللہ کے"۔ آیت کی تقریر یوں ہے فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا مِنْ بُيُوْتِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِلَّا بَيْتًا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ "بُيُوْتًا مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ — مستثنیٰ منہ ہے۔ اِلَّا۔ حرفِ استثنیٰ۔ اور بَيْتًا مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ۔ مستثنیٰ۔ اس صورت میں مؤمنین کی قسم سے مسلمین ہوئے۔ اور مطلب یہ ہوا کہ ہم نے ہلاکت کے حکم سے ان لوگوں کو جو قوم میں مؤمن تھے نکال لیا۔ مگر لوط کے مکان کے سوا اور کسی مؤمن کا مکان وہاں نہ تھا۔ اور اگر استثنائے متصل کی صورت نہ قرار دی جائے تو مطلب بگڑ جائے گا۔ اور یہ ایسا ہو جائیگا جیسے کوئی کہے "ساری برادری ہمارے گھر آئی مگر آسٹریلیا کا گھوڑا نہیں آیا"۔ ظاہر ہے کہ آسٹریلیا کا گھوڑا برادری میں داخل نہیں ہے۔ استثناء غیر جنس کا متصل نہیں ہوتا ہے۔ اور اصل استثناء میں اتصال ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شرع میں صحیح نہیں ہے کہ کسی کی نسبت یہ کہا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلمان نہ ہو یا یہ کہا جائے کہ وہ مسلمان ہے اور حقیقت میں وہ مؤمن نہ ہو۔ اور ہم نے ایمان اور اسلام کی وحدت سے یہی مراد لی ہے۔ یعنی اسلام اور ایمان میں تلازم ہے جب ایک کسی پر صادق آئے گا تو دوسرا بھی بالضرور صادق آئے گا۔ اور علماء کے ظاہر کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اسلام اور ایمان کے ایک ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا نہ یہ کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔

شیعہ ایمان واسلام میں غیریت ثابت کرتے ہیں۔ اپنے آپ کو مؤمن کہا کرتے ہیں۔ اور باقی اہلِ اسلام کو مسلمان بولتے ہیں۔ اور فرق اس میں یوں کرتے ہیں کہ مؤمن وہ ہے جو شرائع کو اس کے حقائق اور تاویل کے ساتھ جانتا ہو۔ اور مسلمان وہ ہے جو شرائع کو بغیر علمِ تاویل و تفسیر کے جانتے۔

معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ ایمان باطن سے تعلق رکھتا ہے اور اسلام ظاہر سے۔ چنانچہ ان کے نزدیک فاسق مسلم ہے نہ کہ مؤمن۔ جو تغایر وہ ثابت کرتے ہیں ان کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ آیت ہے۔ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ (بعضے بدوی کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے تو کہہ تم ایمان نہیں لائے مگر کہو ہم مسلمان ہوئے۔ اور نہیں داخل ہوا ایمان تمہارے دلوں میں) ایمان دل سے سچ ماننا ہے اور اسلام صلح میں داخل ہونا چنانچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے، وَاِنْ تُطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ اَعْمَالِكُمْ شَيْئًا (اگر اللہ اور رسولؐ کے حکم پر چلوگے تو وہ تمہارے کاموں میں سے کچھ کاٹ نہ لے گا) اس آیت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور چیز ہے اور ایمان اور چیز ہے اس لئے کہ اس میں اعراب کا اسلام ثابت کیا ہے، اور ایمان کی ان سے نفی کی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو اسلام شرع میں معتبر ہے وہ یہ ہے کہ اطاعتِ ظاہری کے ساتھ اطاعتِ باطنی بھی ہو۔ اور ایسا اسلام بدون ایمان کے پایا جانا ممکن نہیں۔ اور ایسا ہی ایمان دوزخ میں ہمیشہ رہنے سے نجات بخشتا ہے۔ اور اعراب کی نسبت جو اسلام ثابت کیا گیا ہے وہ صرف انقیادِ ظاہری ہے جس میں انقیادِ باطنی کا نام بھی نہیں۔ جس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی



آدمی زبان سے تو کلمۂ شہادت ادا کر دے اور دل میں اس کی تصدیق نہ کرے۔ اور دوسری دلیل حدیثِ جبرئیل ہے جس میں حضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اسلام بجالانا ان پانچ رکنوں کا ہے (۱) اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، محمدؐ اس کے رسول ہیں (۲) نماز پڑھنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) رمضان کے روزے رکھنا (۵) حج ادا کرنا اگر اس کی استطاعت ہو۔ اور یہ پانچوں اعمالِ ظاہر میں سے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اسلام اعضاء کے فعل کا نام ہے۔ اور ایمان نام ہے اعتقادِ باطن کا۔ یعنی ایمان لانا دل کا عمل ہے قلب کا فعل ہے۔ چنانچہ اس کی تعریف میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "ایمان یہ ہے کہ یقین لائے دل سے اللہ اور اس کے فرشتوں اور کتابوں اور رسولوں اور روزِ آخرت پر۔ اور اعتقاد کرے تقدیر کی بھلائی اور برائی پر"۔ جواب اس کا یہ ہے کہ تمام چیزیں جو حدیث میں مذکور ہوئیں، وہ اسلام کے پھل اور علامات ہیں۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ نصوص میں آیا ہے کہ اسلام مدار ہے نجات کا دوزخ میں ہمیشہ رہنے سے۔ اور اعمالِ مذکورہ مدارِ نجات نہیں ہیں۔ پس ان کا تارک ہمیشہ دوزخ کی آگ میں نہیں جلے گا۔ اور جو شخص اسلام سے منحرف ہو جائے گا وہ قطعاً ہمیشہ کے واسطے جہنم میں ڈالا جائے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اسلام اعمالِ ظاہری کا نام نہیں ہے بلکہ وہ بھی مثلِ ایمان کے تصدیقِ دلی ہے۔

واذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح لہ ان یقول انا مؤمن حقا ولا ینبغی ان یقول انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ [اور جب پائی جائے بندے سے تصدیقِ دلی اور اقرارِ زبانی تو صحیح ہے اس کو یہ کہنا کہ میں ایمان والا ہوں بے شک۔ (کیونکہ مسلمان کو بہ نسبت ایمان کے حکم قطعی و یقینی کرنا چاہیئے) اور یہ کہنا لائق نہیں کہ میں ایمان والا ہوں اگر خدا نے چاہا یا جو اللہ چاہے] اس لئے کہ اس میں شک پایا جاتا ہے اور ایمان میں شک کفر ہے۔ گو کلمۂ انشاء اللہ تبرک اور تادّب کے واسطے اور جہاں کام کا خدائے تعالیٰ کی طرف حوالہ کرنا ہوتا ہے وہاں بھی استعمال کرتے ہیں مگر ایمان کے ساتھ تبرّکاً بھی اس کا استعمال درست نہیں اس لئے کہ یہ موہمِ شک ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہے، اس لئے کہ اندیشۂ خاتمہ سے پُر خطر رہنا چاہیئے بے خوف نہ ہونا چاہیئے۔ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت کا اعتبار موت کے وقت ہے۔

مصنّف علیہ الرحمۃ نے اشاعرہ کے اس خیال کے ابطال کی غرض سے فرمایا:۔ والسعید قد یشقی والشقی قد یسعد والتغیر یکون علی السعادۃ والشقاوۃ دون الاسعاد والاشقاء وھما من صفات اللہ تعالیٰ ولا تغیر علی اللہ ولا علیٰ صفاتہ [اور نیک کبھی بد ہو جاتا ہے (جیسے اتقا کے بعد فسق کرنے لگے اور ایمان کے بعد مرتد ہو جائے) اور بد کبھی نیک ہو جاتا ہے (اس طرح کہ فسق کے بعد توبہ کر لے اور کفر کے بعد ایمان لے آئے) اور تغیر و تبدل سعادت و شقاوت میں ہوتا ہے (جو یہ دونوں بندوں کی صفات ہیں) نہ کہ اسعاد و اشقاد (یعنی نیک بخت کرنے اور بد بخت کرنے) میں۔ اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کی نہ ذات میں تبدل و تغیر ہوتا ہے اور نہ اس کی صفات میں (کیونکہ یہ دونوں قدیم ہیں)]

حاصلِ کلام یہ ہے کہ اسعاد کے معنی تکوینِ سعادت کے ہیں اور اشقا کے معنی تکوینِ شقاوت کے ہیں۔ اور علمائے ماتریدی کے نزدیک تکوین بھی خدائے تعالیٰ کی صفاتِ حقیقی میں سے ہے۔ اس وجہ سے اسعاد اور اشقا میں کسی طرح تغیر نہیں آسکتا۔ واضح ہو کہ جس چیز میں تجدد یعنی تغیر ہوتا ہے اُسے متجدد کہا کرتے ہیں، حادث نہیں کہتے۔ اور صفتیں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) حقیقیٔ محض، جیسے حیات بصارت وغیرہ (۲) حقیقی اضافی جیسے علم، قدرت (۳) اضافی محض جیسے کسی شے سے قبل ہونا یا کسی شے کے ساتھ ہونا۔ ذاتِ باری تعالیٰ میں تغیر و تبدل واقع نہ ہونے پر تمام اہلِ مذاہب متفق ہیں۔ اگر اختلاف ہے تو اس میں ہے کہ اس کی صفات میں تغیر آسکتا ہے یا نہیں۔ جب صفات کی ان اقسام کو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت کیا جائے تو پہلی قسم میں مطلقاً اور

کسی حالت میں تغیر نہیں آسکتا اور تیسری قسم میں تغیر جائز ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود ہے بعد اس کے کہ اس کے ساتھ موجود نہ تھا۔ اسی طرح خدا کی صفتِ معیت میں بھی تغیر جائز ہے اس واسطے کہ خدا ہر حادث کے ساتھ موجود ہے اور جب وہ حادث معدوم ہوجاتا ہے تو معیت بھی جاتی رہتی ہے اور دوسری قسم میں تفصیل اور تفریق ہے۔ وہ یہ کہ خود صفات میں تو کبھی تغیر نہیں ہوسکتا مگر ان کے تعلقات میں متعلقات کی وجہ سے تغیر پیدا ہوجاتا ہے۔ اور اس قسم کی سلبی صفات میں جیسے اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر ہے نہ عرض ہے تغیر محال ہے۔

وفی ارسال الرسل حکمۃ (اور رسولوں کے بھیجنے میں اللہ تعالیٰ کی مصلحت ہے) یہاں سے معلوم ہوا کہ بعضے جو یہ کہتے ہیں کہ رسولوں کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے، اگر وجوب کے یہ معنی لئے جائیں کہ حکمت و مصلحت اس کی مقتضی ہے تو مضائقہ نہیں۔ ورنہ یہ معنی درست نہیں ہوسکتے کہ اللہ تعالیٰ پر ارسالِ رسول لابُد اور ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ ارسالِ رسول محض اس کی عنایت اور مہربانی پر موقوف ہے۔ یاد رکھو کہ انسان کی عقل غلطی سے محفوظ نہیں بالخصوص ان چیزوں میں کہ جہاں حواس کی رسائی نہیں جیسا کہ عالمِ آخرت کے حالات یا باری تعالیٰ کی ذات و صفات یا خود نفسِ ناطقہ کے اسباب کمالات۔ تو رحمتِ الٰہی انسان کو حالتِ تباہی میں کیونکر دیکھ سکتی تھی۔ پس جس طرح اس نے معاش کی اصلاح کے واسطے اور اس کی تکمیل کے لئے چند لوگ منتخب کئے کہ جو بذریعہ عقلِ خداداد کے طرح طرح کی ایجادوں پر قادر ہوکر استاذِ زمانہ کہلائے اور ان کا امرِ معاش میں فیضِ عام جاری ہوا اسی طرح محض از راہِ تفضل انسان کی اصلاحِ حال اور تہذیبِ نفس و نفع آخرت کے واسطے فہیم لوگوں میں سے ایک جماعت برگزیدہ لوگوں کی قائم کی کہ جن کو رسول کہتے ہیں تاکہ آدمیوں کو معرفتِ الٰہی سے کہ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے آگاہ و مطلع کریں اور احکامِ الٰہی سے بہ نسبت واجب و مندوب اور حرام و مکروہ و مباح کے خبردار کریں۔ اور وہ وہ شخص ہے جس کی قوتِ ملکیہ نہایت علو میں ہوتی ہے اور بہیمیہ ملکیہ کے تابع ہوتی ہے اور اس کا نفسِ مزکّٰی ہر طرح کے لوثِ بشری سے پاک و صاف ہوتا ہے۔ اور اس کو ملأ اعلیٰ میں لوگوں کی رہنمائی اور اصلاحِ دارین کے لئے مختار بنایا جاتا ہے۔ متکلمین کہتے ہیں کہ لفظِ نبی اس شخص پر اطلاق کیا جاتا ہے کہ وحی اس پر آتی ہو اور حق تعالیٰ نے اس کو تبلیغِ احکام کے واسطے خلق کی طرف بھیجا ہو۔ کتاب کا ہونا اس کے لئے شرط نہیں۔ بخلاف رسول کے کہ اس کے لئے یہ شرط ہے۔ اور نبی کے لئے جس طرح جدید کتاب شرط نہیں ہے اسی طرح جدید شریعت بھی شرط نہیں اور نسخ جمیع احکامِ پیغمبرِ اول کا یا بعض کا شرط نہیں۔

وقد ارسل اللہ تعالیٰ رسلا من البشر الی البشر (اور بھیجا اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بنی آدم میں سے طرف بنی آدم کے) جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ میں اپنے بندوں کو راہِ مستقیم دکھاؤں اور عبادت اور نیکی کی طرف ان کو مائل کروں اور ظلم و ستم اور جور و نفاق اور شر و فساد ان میں سے دفع کروں تو وہ انہیں میں سے کسی ایک کو پیغمبری عنایت کرتا ہے۔ اور اس کے دین اور معجزوں اور کمالات کو ایسی قوت اور رواج دیتا ہے کہ جس کام کے واسطے رسول مبعوث ہوا ہے اس میں کامیابی حاصل کرلیتا ہے اور اس کی اطاعت کا قرون تک دلوں میں میلان اور شوق ڈالا جاتا ہے۔ اس کے موافق پر رحمت اور مخالف پر لعنت اترتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آج تک ہزار ہا برس سے تقریبًا تمام عالم کہ جن میں طرح طرح کے لوگ ہیں، انبیاء علیہم السلام کا تابع چلا آتا ہے۔ آخر کچھ تو بات ہے کہ یورپ کے بڑے بڑے فلسفی اور حکماء و عقلاء حضرت مسیح علیہ السلام کو مانتے چلے آتے ہیں اور تقریبًا تہائی دنیا نے تیرہ سو برس سے ایک شخص یتیم خشک پہاڑوں کے رہنے والے یعنی حضرت خاتم الانبیاءؐ پر جان فدا کر رکھی ہے ان کا نام دلوں کو مقناطیس کی طرح کھینچتا ہے۔ اگر یہ ملأ اعلیٰ کی طرف کی قبولیت نہیں تو پھر کیا ہے۔ تمام یورپ اور امریکہ و ایشیا اور افریقہ میں ان چند شخصوں کے مانند کوئی ریفارمر یا واعظ یا اپنی قوم کا ترقی خواہ یا کوئی حکیم و فلاسفر یا کوئی ریاضت کا امام یا کلوں کا ایجاد کرنے والا ایسا مقبولِ انام اور پیشوائے خاص و عام کیوں نہ ہوگیا۔ کیا کسی کو اس



بات کی آرزو نہ ہوئی ہوگی۔ کیوں نہیں بلکہ ہزاروں اس حرص میں ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مرگئے۔ یہاں سے ثابت ہوگیا کہ یہ منصب کسبی اور جبلّی نہیں۔ نبوت کسبی ہوتی تو ریاضتِ نفسانی اور بدنی کے ذریعہ سے ہر ایک کو مل سکتی۔ اور جبلّی ہوتی تو پیغمبر کا نفس نفسِ قدسی پیدا ہوتا۔ اور اس وجہ سے اس سے بالضرور افعالِ قدسی صادر ہوتے۔ بلکہ یہ ایک وہبی چیز ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ یہ دولت ملتی اسی شخص کو ہے جس کا نفس اصلِ جبلت میں قدسی ہو۔ اور اس کے بدن کا مزاج نہایت اعتدال پر ہو۔ اس کی طبیعت بہت قوی ہو مگر دل کی تابع ہو اور قلب اس کا نہایت متین ہو مگر عقل کا تابع ہو۔ اور عقل اس کی نہایت تیز اور پختہ ہو اور ملأ اعلیٰ کی تابع ہو۔ ملأ اعلیٰ کا آئینہ اور نمونہ ہو۔ اس کی قوتِ عاقلہ ملأ اعلیٰ کے ادراک کے مشابہ ہو، اسی لئے وہ وحی قبول کرتا ہے۔ اس کی قوتِ عاملہ نہایت صلاحیت پر ہو، اسی لئے عصمت اس کی صفت قرار پاتی ہے۔ یہ باتیں نبوت کو لازم ہیں۔ سنتِ الٰہی اسی قاعدے پر جاری ہے۔ نبوت اسی کو دیتے ہیں جس کو ان صفات پر پیدا کیا ہو۔ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں کہ وہ نفوسِ قدسیہ رکھتے ہیں اور ان میں بعض ایسے اوصاف موجود ہوتے ہیں مگر نبوت اُن کے نصیب میں نہیں ہوتی۔ علمائے اسلام نے انبیاء اور عام انسانوں میں بجز اس کے کہ ان کو ایک صفتِ نبوت کی مل گئی ہے اور کچھ فرق نہیں سمجھا ہے۔ اسی لئے اشاعرہ اور ماتریدیہ نے نبی اور امت کی مثال سلطان اور رعیت کی سمجھی ہے پس مابہ الامتیاز نبی اور غیر نبی میں یہی صفتِ نبوت ہے۔

اور سید احمد خان نے جو یہ لکھا ہے کہ سلطان و رعیت کی یہ مثال ٹھیک نہیں ہے، نبی اور امت کی مثال راعی اور غنم کی سی ہے (جیسا کہ سعدی رح کے اس مصرع میں ہے ع دریں راہ جز مردِ راعی نہ رفت) سید صاحب کہتے ہیں گو نبی اور امت انسانیت میں شریک ہیں جیسے کہ راعی اور غنم حیوانیت میں۔ مگر نبی اور امت میں فطرت نبوت کی ایسی فصل ہے جیسے راعی و غنم میں ناطقیت کی، انتہی۔ یہ عجیب بات ہے اس واسطے کہ تشبیہ صرف حفاظت و رعایت خلق اللہ میں دی گئی ہے۔ اور اس امر میں ان دونوں مثالوں کو ایک نسبت ہے اگر یہ مثال صحیح ہے تو دوسری بھی صحیح ہے۔ مگر ان دونوں مثالوں کی مطابقت جبھی تک ہے کہ وجہِ شبہ صرف حفاظتِ خلق اللہ سمجھی جائے۔ اگر اس کے ساتھ اتحادِ نوعی کا بھی لحاظ کیا جائے تو مساوات نہ رہے گی بلکہ اس وقت صرف سلطان و رعیت کی مثال صحیح ہوگی۔ اور یہ جو انھوں نے لکھا ہے کہ نبی و امت میں فطرت کی ایسی فصل ہے جیسے کہ راعی و غنم میں۔ پھر اگر فصل سے مراد صرف مابہ الامتیاز ہے خواہ وہ منجملہ ذاتیات ہو خواہ من قبیلِ عوارض، تو سلطان و رعیت میں بھی اسی طرح صرف سلطنت مابہ الفصل موجود ہے۔ اور اگر فصل سے مراد مصطلح اہلِ میزان ہے تو بھی ظاہر ہے کہ نوعِ انبیاء کی نوعِ بشر سے جُدا نہ تھی۔

سیّد احمد خان لکھتے ہیں کہ نبوت صرف ایک فطری ملکہ تہذیبِ اخلاق کا ہوتا ہے۔ اور جس شخص میں جس فن کا ملکہ بدرجۂ کمال ہوتا ہے وہ اس فن کا امام یا پیغمبر ہے۔ لوہار بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے۔ شاعر بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے۔ ایک طبیب بھی فن طب کا امام یا پیغمبر ہوسکتا ہے مگر جو شخص روحانی امراض کا طبیب ہوتا ہے اور جس میں اخلاقِ انسانی کی تربیت و تعلیم کا ملکہ بمقتضا اس کی فطرت کے خدا سے عنایت ہوتا ہے وہ پیغمبر کہلاتا ہے۔ خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکۂ نبوت کے جس کو ناموسِ اکبر کہتے ہیں اور زبانِ شرع میں جبریل کہتے ہیں اور کوئی مجسّم ایلچی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ خود اُسی کے دل سے فوارہ کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے۔ وہ خود اپنا کلامِ نفسی ان ظاہری کانوں سے اسی طرح پر سنتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ظاہری آنکھوں سے اسی طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔ ان واقعات کے بتلانے کو اگرچہ یہ قول یاد آتا ہے کہ ع قدرایں بادہ نہ دانی بخدا تانہ چشی۔ مگر ہم بطور تمثیل کے گو وہ کیسی ہی کم رتبہ ہو اس کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہزاروں شخص ہیں جنھوں نے مجنونوں کے حالات دیکھے ہوں گے، وہ بغیر بولنے والے کے اپنے کانوں سے آواز سنتے ہیں۔ تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی آنکھوں سے

اپنے پاس کسی کو کھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ وہ سب انہیں کے خیالات ہیں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف اور اس میں مستغرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں۔ پس ایسے دل کو جو فطرت کی رُو سے تمام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی تربیت پر مصروف اور اس میں مستغرق ہو ایسے ادراکات کا پیش آنا کچھ بھی خلافِ فطرتِ انسانی نہیں۔ ہاں دونوں میں فرق ہے کہ پہلا مجنون ہے اور پچھلا پیغمبر۔ گو کافر پچھلے کو بھی مجنون بتاتے ہیں، انتہی۔

سید صاحب کی تقریر تو بالکل انکارِ نبوت پر مصرح ہے کیونکہ نبوت کے معنی انہوں نے ایسے فرض کئے ہیں جو درحقیقت مستلزم ہیں انکارِ نبوت کو۔ اس لئے کہ فطری ملکۂ تہذیب اخلاق کا تو اکثر صالحین اور نیک طینت لوگوں میں اس زمانہ میں بھی ہوتا ہے۔ اور ہر زمانہ میں اس قسم کے لوگ ہزارہا موجود ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ ملکہ ایک امرِ اضافی ہے کسی میں کم ہوتا ہے اور کسی میں زیادہ۔ اور اس زیادتی کی کوئی حد مقرر نہیں ہو سکتی۔ پس اس تقریر پر جتنے صالحین ہیں اور جن میں یہ فطری ملکہ تہذیب اخلاقِ انسانی کا ہے وہ سب نبی سمجھے جائیں گے اور ختم نبوت کے بھی کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اور کوئی امتیاز نبی اور غیر نبی میں باقی نہ رہے گا۔ اور نہ انبیاء پر خدا کی طرف سے کوئی پیغام آتا تھا بلکہ وہ اپنی طرف سے کچھ خیالات باندھ لیتے تھے جس طرح مجنونوں کو بے اصل خیالات بندھ جایا کرتے ہیں۔ اور نیز مثل مجنونوں کے انبیاء کو ایسا معلوم ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص ان سے باتیں کرتا ہے حالانکہ درحقیقت کوئی دوسرا شخص نہیں ہوتا بلکہ محض ان کا خیال ہوتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہم میں سے کوئی آدمی اپنی طرف سے کسی ایسے کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم دے جو مصلحتِ وقت کے موافق اور عقل کے مطابق ہو تو وہ بھی بالاتفاق نبی نہیں ہو سکتا۔ پھر ایسا شخص جو سراسر خیالی پلاؤ پکائے کیونکر نبی بن سکتا ہے بلکہ جبکہ انبیاء کو ایسی غلطی ہوا کرتی ہے کہ کوئی شخص واقع میں ان کے پاس نہیں آیا اور وہ سمجھ لیتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے پاس آیا ہے اور ان سے باتیں کرتا ہے اور یہی خبر اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں حالانکہ وہ خلافِ واقعہ ہوتی ہے، اور یہ خبر دینا ان کا ایک دیوانوں کا سا خیال ہوتا ہے تو جس شخص کی یہ حالت ہو اس کی اور خبروں کا کیا اعتبار رہے گا۔ اور پھر انبیاء کو مخبر صادق کہنا کیونکر صحیح ہو گا۔ پس انبیاء اپنے تمام اقوال میں ساقط الاعتبار ہو گئے۔ اور نہ قرآن کا اعتبار رہا نہ ان کے کسی دوسرے بیان کا۔ بلکہ قرآن ہرگز کلام الٰہی ثابت نہیں ہو سکتا۔

مبشرین ومنذرین ومبینین للناس مایحتاجون الیہ من امور الدنیا والدین (خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے اور ظاہر کرنے والے آدمیوں کو ایسی باتیں جن کے وہ محتاج ہیں دین و دنیا کے کاموں میں) کیونکہ انبیاء امور ریاستِ دنیا و دین پر حاوی ہیں اور انتظامِ ملت ومذہب و تہذیب نفس اور اصلاحِ اخلاق میں ممتاز ہیں۔ دین اور دنیا دونوں کے کمالات ان کو حاصل ہوتے ہیں۔ پس جس طرح کہ عالمِ ملکوت کے اسرار ان کے دلوں پر منکشف ہوتے ہیں اور وہاں کی چیزیں ان کو عیاناً دکھلائی دیتی ہیں، ملائکہ اپنی حالت پر بھی ان سے نظر آ کر کلام کرتے ہیں۔ اسی طرح دنیاوی اصلاحات اور انتظام اور تدابیر مدنیہ میں بھی یہ لوگ کامل ہوتے ہیں دیکھو جس طرح ہمارے نبی علیہ السّلام نے دینی اور روحانی تعلیم میں کوئی بات نہیں چھوڑی اسی طرح جسمانی اور دنیاوی اصلاح و انتظام کی باتیں بیع وشراء غسل وطہارت کی بھی اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک اجمالاً یا تفصیلاً کوئی بات نہیں چھوڑی۔ حتّٰی کہ استنجا کرنا اور پاخانہ میں ڈھیلا لینا بھی تعلیم کر دیا۔ رات کو چراغ گل کر کے دروازہ بند کر کے برتنوں کا منہ بند کر کے سونا بھی بتا دیا، وقس علیہ۔

المختصر رسول کی معرفت نوع کی اصلاح کے وہ علوم ظاہر ہوتے ہیں کہ جن کے حاصل کرنے سے عقول عاجز ہیں اور جس کا اتباع ہر فردِ نوع پر لازم اور ضروری ہوتا ہے اور جس طرح کہ نفسِ حیوانیہ شیر کو گھاس کھانا حرام اور گائے بھینس پر فرض و واجب کرتا ہے، اسی طرح رسول بھی ہر شخص کے لئے اس کی مضر چیزوں کو حرام اور ضروری باتوں کو فرض تام کہتا ہے۔ اُسی کے ذریعہ سے



عالمِ قدس کے فیوضات انسان کو نصیب ہوئے ہیں جس نے اس کے حکم سے سرتابی کی وہ اپنے کمالات سے اس طرح محروم رہا کہ جس طرح نفسِ نباتیہ کی نافرمانی سے شاخِ درخت اور پھول اور پھل محروم ہو کر سوکھ جاتے اور بگڑ جاتے ہیں۔ اور یہاں سے ضرورتِ نبوت بھی بخوبی معلوم ہو گئی۔ اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تمام افراد نوع میں انبیاء کے نفوس سب سے زیادہ کامل ہوتے ہیں۔

وایدھم بالمعجزات الناقضات للعادات (اور مدد دی اللہ تعالیٰ نے ان رسولوں کو معجزوں سے جو عادتوں کو زمانے کی توڑنے والے ہیں) کیونکہ معجزہ ایک امر خلافِ عادت ہے کہ اس سے اظہار صدق دعوائے نبوت مقصود ہوتا ہے۔ بیشک ثابت ہونا نبوت کا غیر نبی کے واسطے ممکن نہیں بدون ظاہر کرنے معجزہ۔ بعضے کہتے ہیں کہ معجزہ عبارت ہے ایک کام خلافِ عادت سے جو ظاہر ہو مدعیٔ رسالت کے ہاتھ پر اور مقرون ہو تحدی کے ساتھ یعنی مدعیٔ نبوت کا نبوت و رسالت کے منکروں سے کہنا کہ اگر تم کو اس میں شک ہو تو مثل اس کے تم بھی لاؤ۔ اور تحقیق یہ ہے کہ معجزہ میں تحدّی شرط نہیں۔ اتنے معجزے رسالت پناہ سے ظاہر ہوتے تھے مگر تحدی اس جگہ نہ تھی۔ لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان سے تحدّی ہو۔ اور اس قید کی تقریر پر مدعیٔ رسالت کے ہاتھ سے وقوع کافی ہے۔ جو چیز کہ خلافِ عادت اور برخلافِ قانونِ قدرت یعنی بغیر اس بات کے کہ وہ اپنے اسباب پر مبنی ہو کسی شخص سے سرزد ہو تو اس کو خارقِ عادت کہتے ہیں۔ مثلاً عادت یوں جاری اور قانونِ فطرت اس طرح پر ہے کہ بھوک پیاس کھانے یا پینے سے دُور ہوتی ہے۔ یا درخت اور پتھر اور حیوانات گائے اور بھینس وغیرہ انسان سے کلام نہیں کرتے۔ کوئی درخت یا پتھر کسی کے بلانے سے بحرکتِ ارادی نہیں آ سکتا۔ یا کوئی شخص دریا پر خشک زمین کی طرح نہیں چل سکتا۔ یا ایک آدمی کا کھانا صدہا آدمیوں کا شکم سیر نہیں کر سکتا۔ نہ آدھ سیر پانی کسی کے ہاتھ لگانے سے لشکر کو سیراب کر سکتا ہے۔ نہ کوئی شخص ایک مشتِ خاک سے صدہا آدمیوں کو اندھا کر سکتا ہے۔ پس جو کوئی ایسا کرے تو اس کا کام خارقِ عادت ہے۔ اب یہاں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جو کام بذریعۂ آلات واسباب وخاصیتِ بعض مرکبات ہو، وہ خارقِ عادت نہیں۔ پھر اگر یہ خارقِ عادت مدّعیٔ نبوت سے ظاہر ہو تو اس کو معجزہ کہتے ہیں کہ مخالف کو اس کے مثل کام کرنے سے عاجز کر دیتا ہے۔ اب خواہ مدّعیٔ نبوت سے یہ معجزہ ایک معمولی طور پر صادر ہوا یا اس وقت نبوت کا دعویٰ بھی ہو۔ طریقہ ہدایت کا از طرف خدائے عز وجل ہمیشہ ایسا ہی جاری رہا کہ ہر پیغمبر اور نبی اللہ کے زمانہ میں جس علم اور عمل کی وجہ سے امت کو ضلالت ہوتی تھی وہی معجزہ اس نبی کو خاص کر عطا ہوا۔ جیسے حضرتِ موسیٰ کو ابطالِ سحر کا معجزہ ملا اور حضرتِ عیسیٰ کو شفائے امراضِ لاعلاج کا معجزہ اور ہمارے نبی کو فصاحت اور بلاغت کا معجزہ علاوہ اور معجزات کے عطا ہوا۔

سیّد احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ معجزہ اثباتِ نبوت یا خدا کی طرف سے ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ اثباتِ نبوت کے لئے اول خدا کا وجود اور اس کا متکلم ہونا ثابت کرنا چاہیئے۔ پھر یہ ثابت ہونا چاہیئے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر بھیجا کرتا ہے۔ پھر یہ ثابت ہونا چاہیئے کہ جو شخص دعوائے نبوت کرتا ہے وہ درحقیقت اس کا بھیجا ہوا ہے۔ ہم پہلی دونوں باتوں سے قطعِ نظر کرتے ہیں کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر اکثر اہلِ کتاب مخاطب ہیں جو ان دونوں پہلی باتوں کو مانتے تھے۔ اور اس لئے معجزات سے صرف تیسری بات کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مگر وہ تیسری بات بھی معجزہ سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ سیّد صاحب وقوعِ معجزہ کے منکر ہیں اور ان کا جابجا یہی دعویٰ ہے کہ کوئی امر خلافِ قانونِ قدرت واقع نہیں ہوتا۔ کتاب الکشف عن مناہج الادلہ فی عقائد الملّہ مؤلفہ ابنِ رشد میں بعثتِ انبیاء پر مباحثہ مذکور ہے۔ سیّد صاحب نے ابنِ رشد کی تقریر کو منتخب کر کے یہ سات شبہے نقل کئے ہیں (۱) جو امر کہ واقع ہو اس کی نسبت اس امر کا ثبوت نہیں ہوتا کہ جس شخص سے وہ واقع ہو وہ رسول ہوتا ہے (۲) کوئی خرقِ عادت ایسی معلوم نہیں جو بطورِ خاصہ رسولوں سے مخصوص ہو (۳) کچھ ثبوت نہیں کہ خرقِ عادت سے رسالت کو

کیا تعلق ہے (۴) اس کا ثبوت نہیں ہوتا کہ اس کا وقوع قانونِ قدرت کے مطابق نہ ہوا۔ کیونکہ بہت سے عجائبات اب بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں کہ فی الحقیقت ان کا وقوع قانونِ قدرت کے مطابق ہوتا ہے مگر وہ قانون ابھی لامعلوم ہے (۵) اس کا کچھ ثبوت نہیں ہوتا کہ جو امر واقع ہوا وہ خواص نفسِ انسانی سے جو ہر ایک انسان میں ہے کچھ تعلق نہیں رکھتا (۶) غیر انبیاء سے جو امور خرق عادت کے واقع ہوتے ہیں اور جو انبیاء سے واقع ہوتے ہیں، اُن دونوں میں کوئی مابہ الامتیاز نہیں ہے (۷) یہاں تک کہ اہل ہنر سے جو اُمور واقع ہوتے ہیں ان میں اور خرقِ عادت میں امتیاز نہایت مشکل ہے، انتہی۔

امر اول اور ثالث کا جواب یہ ہے کہ رسول ہونے کی نشانیوں کی تصدیق کی کئی صورتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے مثلاً کوئی شخص بادشاہ کے سامنے علانیہ مجلس میں اہلِ دربار سے مخاطب ہو کر یوں کہے کہ میں اس بادشاہ کی طرف سے ایلچی مقرر ہوا ہوں اور پھر یہ بات بادشاہ سے مخاطب ہو کر کہے کہ اگر یہ دعویٰ میرا سچ ہے تو اس کی تصدیق کے لئے میرے کہنے سے تو کوئی نئی بات اپنی عادت کے خلاف ظاہر کر مثلاً تخت پر جس طرف سے ہمیشہ سے بیٹھنے کا معمول ہے اس وقت میرے کہنے سے وہاں سے اٹھ کر دوسری طرف بیٹھ جا۔ اور اس بادشاہ نے فوراً وہی کیا جو اس نے کہا تو اس میں کچھ شک نہیں کہ اسی وقت سب مخاطبین کو اس کے ایلچی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اگرچہ لوگوں کے دلوں میں احتمالاتِ عقلی اس کے خلاف فرض ہو سکتے ہیں مگر وہ اس یقین میں کبھی خلل انداز نہ ہوں گے۔ یہ مثال جو ہم نے بیان کی یہ ایک تمثیل ہے صورتِ تصدیقِ رسالت کی۔ اسی طرح بعد ظہور معجزہ کے رسالت کا یقین ہو جاتا ہے۔ پس جس طرح بادشاہ کا فعل اپنی عادت کے خلاف ایلچی کی تصدیق کی نشانی ہے اسی طرح معجزہ رسالت کی نشانی ہے۔ اور امر ثانی اور رابع اور خامس اور سادس اور سابع کے جواب میں یہی کافی ہے کہ انبیاء کے معجزات کا معارضہ نہیں ہو سکتا۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ زمانۂ نبوت کو تیرہ سو برس سے زیادہ ہو گئے اور آج تک کوئی کسی معجزہ کا معارضہ نہ کر سکا، حالانکہ اس عرصہ میں بڑے بڑے حکماء اور شعبدہ باز اور ساحر اور اہلِ ہنر پیدا ہوئے۔ اور ضد اور عداوت جو باعثِ قصدِ خصومت و معارضہ ہوتا ہے، پورے پورے موجود اور باایں ہمہ عاجز ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ معجزہ خدا کی طرف سے تھا! اور جو خرق عادت سحر سے یا خواص اشیاء سے یا کرامت سے ہوتی ہے وہ معجزے سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے کہ سحر اور خواصِ اشیاء سے جو خرقِ عادت ہو وہ معجز یعنی عاجز کرنے والی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اور آدمیوں سے اس کا معارضہ ممکن ہے۔ کرامت ولی سے ہوتی ہے اس کے ساتھ دعوائے رسالت نہیں ہوتا۔ اور امر رابع میں جن عجائبات کا ذکر کیا گیا وہ محض دعوٰی بے دلیل ہے۔

وَاَوَّلُ الْاَنْبِیَآءِ اٰدَمُ عَلَیْهِ السَّلَامُ (اور سب نبیوں کے پہلے آدم علیہ السلام ہیں کہ جب ان کی اولاد بہت سی ہو گئی تو حق تعالےٰ نے ان کو پیغمبری عطا فرمائی اور ان کے فرزندوں پر ان کو رسول مقرر کیا۔

سیّد احمد خان نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا میں لفظ آدم سے وہ ذاتِ خاص مراد نہیں ہے جس کو عوام الناس اور مسجد کے مُلّا باوا آدم کہتے ہیں بلکہ اس سے نوعِ انسانی مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَقَدْ خَلَقْنٰکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰکُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اسْجُدُوْا (اور ہم نے تم کو پیدا کیا پھر صورت دی پھر کہا فرشتوں کو کہ سجدہ کرو) کُمْ کا خطاب کل انسانوں کی طرف ہے۔ اور آدم سے بنی آدم یعنی نوعِ انسان مراد ہیں، انتہی۔

بے شک یہاں وہی ذاتِ خاص مراد ہے جس کو مسجد کے مُلّا باوا آدم کہتے ہیں۔ اس لئے کہ آدم عَلَم ہے نہ کہ اسم جنس جو سب انسانوں کو شامل ہو سکے۔ اسی واسطے خدائے تعالیٰ نے اور آدمیوں کو بنی آدم کہا ہے۔ اور تفسیر کشف الاسرار میں جو آیا ہے وَمَا الْمَقْصُوْدُ بِاٰدَمَ اٰدَمُ وَحْدَهٗ اس کا مطلب شاید یہ ہوگا کہ آدم کے واسطے جو سجدہ کا حکم ہوا اس میں صرف آدمؑ کی تعظیم مقصود نہ تھی بلکہ اُن کے



ضمن میں اُن کی اولاد کی بھی تعظیم مقصود تھی۔ اور قرآن کی آیت جو نقل کی اس کے ظاہری معنی تو سیّد صاحب کو بھی مسلّم نہیں اس لئے کہ اس وقت اس کے مخاطبین کو نہ خدا نے پیدا کیا تھا نہ ان کی صورتیں بنائی تھیں۔ پس اس کے معنی یہ ہیں خَلَقْنَا اٰبَآءَکُمْ۔ اس صورت میں خلقنا اور صورنا اپنے معنی حقیقی پر قائم رہا۔ اور کُمْ کے خطاب سے اٰبَآءَکُمْ مراد لینا موافق استعمالِ شائع قرآن کے ہے۔

حدیث شفاعت جو بخاری و مسلم نے انس رضؓ سے روایت کی ہے، آدم کی زبانی یہ فقرہ ہے لٰکِنِ ائْتُوْا نُوْحًا اَوَّلَ نَبِیٍّ بَعَثَهُ اللّٰهُ اِلٰی اَهْلِ الْاَرْضِ (تم نوح کے پاس جاؤ کہ وہ اول نبی ہیں جن کو اللہ نے اہل زمین کے پاس بھیجا تھا) اس سے آدمؑ کے اولِ انبیاء ہونے میں اشکال لازم نہیں آتا۔ بلکہ آدمؑ کے بعد تو شیثؑ اور ادریسؑ نبی ہو کر آئے تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ نوحؑ کو اس واسطے اول الانبیاء کہا کہ وہ اہلِ زمین کے پاس اس حال میں بھیجے گئے تھے کہ وہ سب کافر تھے۔ اس وجہ سے یہ اول ہیں۔ اور وہ تینوں نبی مومن اور کافر دونوں کی طرف بھیجے گئے تھے۔

وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ (اور آخر سب انبیاء کے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) جو خدا کی طرف سے پیغامِ امر و نہی اور وعد و وعید کو لائے ہیں۔ اور سب سے بڑا معجزہ اُن کا قرآن ہے جس کو اللہ تعالےٰ نے آپ پر وحی کیا تھا۔ قرآن کی عبارت اتنی اعلیٰ درجہ کی فصیح و بلیغ ہے کہ کوئی شخص فصحائے عرب میں سے باوجود تحدی اور دشمنوں کی کثرت کے بھی کسی چھوٹی سورت کے مثل نہیں بنا سکا۔ حالانکہ وہ لوگ فصاحت و بلاغت میں آنحضرتؐ سے کسی طرح کم نہ تھے۔ کیونکہ جہاں کے آپؐ رہنے والے تھے وہیں کے وہ بھی بلکہ مجتمع ہو کر بھی اس کے مثل نہ بنا سکے۔ باوجودیکہ ان کو عار دلا کر کہا جاتا تھا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَکُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (یعنی قرآن کے کسی ٹکڑے کے مانند تم بھی بنا لاؤ جن کو حاضر کرتے ہو اللہ کے سوا اگر تم سچے ہو) مقابلۂ حروف سے مقاتلۂ سیوف ان کے نزدیک آسان تھا۔ اُنؐ کی خبر پہلے انبیاء نے بھی دی ہے۔ اور اب تک اہلِ کتاب کے یہاں وہ بشارتیں پائی جاتی ہیں۔ اگرچہ اکثر خبروں کو انہوں نے بدل ڈالا اور اکثر کو اپنی کتابوں سے نکال ڈالا۔ اور علمائے یہود و نصاریٰ عوام کو غلطی میں ڈالتے ہیں، اور ان بقیہ خبروں کی تاویلات کرتے ہیں۔ سب اہلِ کتاب کی سلف اور خلف میں ہمیشہ سے یہ عادت جاری ہے کہ نام کا ترجمہ کر دیتے ہیں، اور کبھی کلامِ الٰہی میں بطور تفسیر کے کچھ بڑھا دیا کرتے ہیں۔ اور اس کلام اور تفسیر میں کوئی علامتِ امتیاز کی نہیں رکھتے پس اس سے مطلبِ اصلی میں خبط ہو جاتا ہے۔ ان کی مختلف زبانوں کے ترجموں کے دیکھنے سے یہ امر صاف ظاہر ہو جاتا ہے ایک لفظ مسیح میں اتنا اختلاف ہے کہ باب اول ترجمۂ عربی انجیل یوحنا مطبوعہ ۱۸۱۱ء کے درس ۴۱ سے اصل مسیا معلوم ہوتا ہے اور مسیح اس کا ترجمہ۔ اور ترجمۂ فارسی مطبوعہ ۱۸۱۶ء سے اصل مسیح اور کرسطوس ترجمہ ظاہر ہوتا ہے۔ اور ترجمۂ اُردو مطبوعہ ۱۸۳۹ء سے اصل خرستہ اور ترجمہ مسیح سمجھا جاتا ہے۔ دیکھو نام کے ترجمہ کرنے میں اتنا اختلاف کیا کہ معلوم نہیں کہ اصل کیا ہے اور ترجمہ کونسا ہے۔ اسی طرح اصل عبری انجیل میں جو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھا ہوا تھا اور خاص احمد کے نام سے بشارت مذکور تھی جیسا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْکُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ (جب کہا عیسیٰ بن مریم نے اے بنی اسرائیل میں تمہارے پاس اللہ کا رسول ہو کر آیا ہوں تصدیق کرتا ہوا اپنے سے پہلے چیزوں کی کہ وہ توریت ہے۔ اور خوشی سناتا ہوا ایک رسول کی کہ میرے بعد آتا ہے جس کا نام احمد ہے) لیکن جب اس کا اول ترجمہ یونانی زبان میں ہوا تو احمد کا ترجمہ پیرکلوطوس کر دیا۔ پھر جب یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا تو اس سے عربی لفظ فارقلیط بنا یا۔ چنانچہ ایک پادری نے اپنے ایک رسالہ میں جو لفظِ فارقلیط کی تحقیق میں انہوں نے لکھا ہے اور ۱۲۶۸ھ میں کلکتہ میں چھپا تھا لکھا ہے کہ یہ لفظ یونانی لفظ سے معرب کیا گیا ہے۔ پس اگر اس کی اصل یونانی میں پارکلی طوس

قرار دی جائے تو اس کے معنی معین اور وکیل کے ہیں۔ اور اگر کہیں کہ اصل پیرکلوطوس ہے تو اس کے معنی محمد یا احمد کے قریب ہیں۔ پس اس نے دعویٰ کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام نے محمد یا احمد کی خبر دی لیکن اصل پارکلی طوس ہے، فقط۔

ہم کہتے ہیں کہ پارکلی طوس کی تقدیر پر بھی مدعا حاصل ہے۔ کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر معین اور وکیل ہونا صادق ہے نہ کہ رُوح القدس یعنی جبرئیل پر جیسا کہ عیسائی دعویٰ کرتے ہیں کہ فارقلیط سے رُوح مراد ہے سو وہ حضرتِ عیسیٰؑ کے بعد حواریوں پر ایک گھر میں اس طرح ظاہر ہوئی تھی کہ جس طرح کسی میں آکر جن ظاہر ہوتا ہے اور کلام کرتا ہے۔ کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام کی اس بشارت کے بموجب اس نبی فارقلیط میں چند باتیں ایسی ہیں جو خاص آنحضرتؐ میں پائی جاتی ہیں نہ کہ رُوح میں جو انجیل یوحنا کی عربی، فارسی اور اردو کے ترجموں میں مذکور ہیں۔ چنانچہ اس انجیل کے چودھویں باب میں ہے کہ حضرتِ عیسیٰ اپنے حواریوں سے یوں فرماتے ہیں اگر تم مجھے دوست رکھتے ہو تو میری وصیتوں کو یاد رکھو اور میں باپ سے مانگتا ہوں وہ تمہیں فارقلیط دے گا کہ ابد تک تمہارے ساتھ رہے **آیت ۲۶**۔ اور فارقلیط جسے باپ میرے نام سے بھیجے گا وہ تمہیں سب چیزیں سکھلا دے گا اور سب باتیں جو کچھ کہ میں نے تمہیں کہی ہیں یاد دلائے گا **آیت ۲۹**۔ اور اب میں نے تم کو اس کے آنے کی خبر دی تا کہ جب وُہ آئے تب تم ایمان لاؤ۔ بعد اُس کے میں تم سے بہت کلام نہ کروں گا اس لئے کہ اس جہان کا سردار آتا ہے اور مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں ہے اور اسی انجیل کے پندرھویں باب کی **آیت ۲۶** میں ہے پھر جب کہ وہ فارقلیط جسے میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بھیجوں گا آئے گا تو وہ میرے لئے گواہی دے گا اور تم بھی گواہی دو گے اور سولہویں باب کی **آیت ۷** میں ہے لیکن میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ تمہارے لئے میرا جانا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر میں نہ جاؤں گا تو فارقلیط تمہارے پاس نہ آئے گا۔ لیکن اگر میں جاؤں گا تو میں اس کو تمہارے پاس بھیج دوں گا **آیت ۸** اور وہ جب کہ آئے گا تو عالم کو گناہ پر اور نیکی پر اور حکم پر سزا دے گا **آیت ۹** گناہ پر اس لئے کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے **آیت ۱۰**۔ نیکی پر اس لئے کہ میں اپنے باپ کے پاس جاتا ہوں اور تم مجھ کو پھر نہ دیکھو گے **آیت ۱۱** حکم پر اس لئے کہ اس جہان کے رئیس پر حکم جاری ہوا ہے **آیت ۱۳** لیکن جب وہ فارقلیط آئے گا تو تمہیں راہ حق بتلائے گا۔ کس لئے کہ وہ اپنی طرف سے کچھ نہ کہے گا بلکہ جو سنے گا سو کہے گا اور تمہیں آئندہ کی خبریں دے گا **آیت ۱۴** وہ میری پاکی بیان کرے گا اس لئے کہ وہ میری چیزیں پاکر تم کو خبر کرے گا۔ **آیت ۱۵**۔ جو چیز باپ کی ہے سو وہ میری ہے اس لئے میں نے تم سے یہ کہا کہ وہ میری چیزیں پاکر تمہیں خبر کرے گا، انتہیٰ۔

اب غور سے سنو (۱) حضرت عیسیٰ نے کہا ہے کہ میں باپ سے تمہارے لئے فارقلیط مانگتا ہوں یا میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بھیجوں گا۔ یا میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقلیط تمہارے پاس نہ آئے گا۔ ان اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ فارقلیط میں اور مسیح میں اور باپ میں مغائرت ہے حالانکہ نصاریٰ کے اعتقاد کے موافق روح ابن یعنی عیسیٰ سے متحد ہے، اسی طرح اس کو باپ یعنی خدا سے اتحاد ہے پس روح کو عیسیٰ یعنی باپ کے ساتھ غیریت ناممکن ہے۔ اس صورت میں عیسیٰ کا باپ سے عین اس کے نفس کو یا خاص اپنے نفس کو مانگنا اور بھجوانا عقل کے خلاف ہے بخلاف محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کہ ان سے بالکل غیریت ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ نے فارقلیط کے آنے سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے کی خبر دی ہے۔ اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں صاف دلالت کرتا ہے کہ فارقلیط سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں نہ کہ روح کہ وہ بعینہٖ عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور یہ لفظ غیریت چاہتی ہے اور جب کہ رُوح عیسیٰ سے متحد اور عین ہے تو یہ کیسے راست ہو سکتا ہے کہ میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقلیط تمہارے پاس نہ آئے گا اس واسطے کہ عیسیٰ کا جانا عین رُوح کا جانا ہے۔ اور رُوح کا آنا عین عیسیٰ کا آنا ہے (۲) یہ قول میں نے تم کو اس کے آنے سے پہلے خبر کر دی تا کہ جب وہ آئے تب تم ایمان لاؤ، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ رُوح مراد نہیں۔ کیونکہ رُوح پر حواری پہلے ہی سے ایمان رکھتے تھے (۳) عیسیٰؑ فرماتے ہیں فارقلیط آکر میرے لئے گواہی دے گا۔ پس یہ گواہی دینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے عیسیٰؑ کے رسول ہونے کی گواہی دی ہے۔ چنانچہ قرآن میں موجود ہے بخلاف رُوح کے کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کے شاگردوں پر نازل ہوئی تھی۔ سو وہ حضرتِ عیسیٰؑ کو پہلے ہی سے رسول جانتے تھے۔ اُن کو رُوح کی گواہی کی حاجت نہ تھی (۴) عیسیٰؑ نے جو کہا ہے کہ وہ عالم کو اس گناہ پر سزا دے گا کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے، یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ اس سزا دینے والے سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مراد ہیں۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے یہود کو جو عیسیٰؑ پر ایمان نہ لائے تھے خوب سزا دی ہے کہ مخالف لوگ بھی اس کا انکار نہیں کر سکتے بخلاف رُوح کے کہ اس کا سزا دینا عیسیٰؑ کے منکروں کو کہیں ثابت نہیں اور نہ حواریوں نے کسی منکر کو سزا دی کیونکہ وہ نہایت عاجز و مسکین تھے (۵) اور عیسیٰؑ جو اس بشارت میں فرماتے ہیں کہ وہ میری پاکی بیان کرے گا۔ پس پاکی بیان کرنا بھی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں پایا جاتا ہے کیونکہ ان کے حق میں جس قدر ان کی اُمت نے خیالاتِ فاسدہ باندھ لئے تھے اور ان کو جزوِ خدا بنا کر پوجتے تھے ان کا انکار کیا اور عیسیٰؑ کی اور ان کی ماں کی پاکی بیان کی۔ ایسی تمجید اور تقدیس کسی اور نے آج تک مسیح کے باب میں نہیں کی اور رُوح کا بھی عیسیٰؑ کی پاکی بیان کرنا عیسائیوں کی کتابوں میں موجود نہیں ہے۔ اور نہ حواریوں سے ایسا ظہور میں آیا ہے۔ اور یہ جو مسیح نے کہا ہے کہ بھیجے گا اسے میرا باپ میرے نام پر، اس قول میں اشارہ ہے اس مطلب کی طرف کہ وہ میری رسالت کی تصدیق کرے گا اور یہ جو مسیح نے کہا ہے کہ وہ نہیں کرتا کلام اپنی طرف سے بلکہ جو سنتا ہے وہ کہتا ہے یہ مطابق ہے اس آیت کے وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰى (نہیں کہتا خواہشِ نفسانی سے نہیں قول اس کا مگر وحی) اور ہمارے نبی کے زمانہ تک اہلِ کتاب فارقلیط کے منتظر تھے۔ چنانچہ جب بعض مسیحی لوگوں نے فارقلیط ہونے کا دعویٰ بھی کیا تھا اور بعض عیسائی لوگوں نے اسے مانا بھی تھا اور انجیل متی کے چوتھے باب کی آیت ۱۷ اور آیت ۲۳ اور نویں باب کی آیت ۳۵ اور دسویں باب کی آیت ۷ سے ظاہر ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اور ان کے حواریین اور شاگرد سب کے سب آسمانی بادشاہت کے آنے کی خبر دیتے تھے جو عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے حواریوں کے عہد تک ظاہر نہ ہوئی تھی۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس آسمانی بادشاہت سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت مراد ہے۔ کیونکہ بادشاہتِ آسمانی کے یہی معنی ہیں کہ کسی نبی پر کتاب جس میں سب قسم کے احکام ہوں بڑے زور اور شوکت سے نازل ہو کہ وہ نبی بزورِ شمشیر سرکشوں کو ان احکام پر چلاوے۔ اور جو انہیں نہ مانے اسے سزا دیوے جیسا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا۔ نہ یہ کہ فقط بادشاہتِ دنیوی ہو جیسا کہ سلاطین کو حاصل ہوتی ہے۔ اور نہ یہ کہ فقط احکام مسکنت اور عاجزی کے طور پر کسی نبی پر اتاری جاویں جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی بلکہ دونوں چیزیں مجتمع ہوں کہ احکام آسمانی بھی ہوں اور بادشاہت اور حکومت کے طور پر بھی ہوں۔

اور بادشاہتِ آسمانی چند اصولوں کے جاری ہونے کے لئے قائم ہوتی ہے (۱) توحید کہ بڑا مطلب رسول کے بھیجنے سے یہی ہے پس توحید بتمام و کمال جیسے شریعتِ احمدی میں ہے آج تک کسی کے یہاں پائی نہیں گئی (۲) تہذیبِ اخلاق اور طہارتِ جسمانی اور طہارتِ روحانی یہ تینوں باتیں بھی اس شریعت میں اس درجہ پر ہیں کہ آج تک کہیں ان کا مثل نہیں دکھائی دیتا (۳) طرزِ معاشرت۔ یہ بھی اس شریعت میں ایسا عمدہ ہے کہ جہان کے بڑے بڑے عقلاء و حکماء کو سوائے تسلیم کے چارہ نہ ہوا اور پہلی شریعتوں کا اس کو ناسخ ماننا پڑا۔ (۴) خدا کے احکام کا سیاست سے جاری کیا جانا اور خاص خدا کا خزانہ کہ جس کا بادشاہ مالک نہ ہو سکے جمع ہونا اور فوج کا بے تنخواہ کے لڑنا اور سردار کا پابند کتابِ الٰہی کا ہونا اور بے غرضِ دنیوی جنگ و قتال ہونا یہ شریعتِ محمدی میں ہے اور کسی میں نہیں کہ خدا کے دشمنوں کو کہ وہ کافر و مشرک ہیں خوب سزائیں دی گئیں۔ بلا غرض دنیوی فوجیں تیار ہو کر خدا کے دشمنوں سے مقابل ہوئیں پھر ان کی توبہ سے حسب قانون

آسمانی معاف کر دیا گیا۔ چوروں اور قزاقوں کو سزائیں ملیں۔ ہاتھ کاٹے گئے، گردنیں ماری گئیں، زناکاروں پر رجم ہوا، دُرّے مارے گئے، خزانۂ الٰہی یعنی بیت المال میں سے بیکسوں اور یتیموں اور لاچاروں کی دستگیری کی گئی۔ چنانچہ اس پر عمل کرنے سے خلفائے راشدین رضؓ کی فتوحات کی آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک کہیں نظیر نہیں پائی گئی۔ بعضے نصاریٰ بے انصافی سے آسمانی بادشاہت کے معنی عیسیٰؑ کی شریعت کا شائع ہونا مراد لیتے ہیں۔ سو یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ آسمانی سلطنت کی کوئی بات شریعتِ عیسوی میں نہیں پائی جاتی تاکہ اس کا ظہور قرار پایا جائے۔ کیونکہ اول تو اس شریعت میں احکامِ سیاست اور حلّت و حرمت نہیں ہیں جیسا کہ اناجیلِ متداولہ کے مطالعہ سے خوب ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ان کے یہاں احکامِ سیاست و حلت و حرمت ہیں تو وہ آج تک عیسیٰؑ کے عہد سے کبھی جاری نہ کئے گئے۔ نہ حواریوں کے عہد میں نہ خود عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں کبھی کسی زانی یا چور کو یا قزاق کو سزا دی گئی۔ پھر اس کا شیوع کب ہوگا۔ اگر نصاریٰ کی شوکت و حکومت کو شیوعِ شریعتِ عیسوی قرار دیا جائے تو اس زمانہ سے زیادہ کبھی نصاریٰ کو شوکت و حکومت حاصل نہیں ہوئی۔ پس اب بھی احکامِ آسمانی کہیں جاری ہوتے نہیں دکھلائی دیتے۔ ہاں پارلیمنٹ اور کمیٹیوں کے احکام جاری ہیں ان کو بھی قرار نہیں ہوتا۔ اور ہر سال بہت روپے صرف کر کے نئے قانون بدلتے ہیں۔ البتہ شریعتِ محمدیؐ کے قوانین آسمانی ہیں۔ ہر ملک میں ہر قوم میں اور روزِ نزول سے قیامت تک ان پر عملدرآمد سزاوار اور بجا ہے۔

اگر آسمانی بادشاہت سے عیسیٰؑ کی شریعت کا شائع ہونا مراد ہوتا تو عیسیٰؑ انجیل کے اکیسویں باب اور آیت ۴۲ میں ایک قوم سے اس سلطنت کی نسبت یوں نہ فرماتے "کیا تم نے نوشتوں میں کبھی نہیں پڑھا کہ جس پتھر کو راجگیروں نے ناپسند کیا وہی کونے کا سرا ہوا یہ خداوند کی طرف سے ہے اور تمہاری نظروں میں عجیب۔ اسی لئے میں تم سے کہتا ہوں کہ خدا کی بادشاہت تم سے لی جائے گی۔ اور ایک قوم کو جو اس کا میوہ لائے دی جائے گی۔ جو اس پتھر پر گرے گا چورا ہو جائے گا۔ اور جس پر وہ پتھر گرے گا اسے پیس ڈالے گا"، انتہی۔ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہت سے خود طریقۂ آسمانی مراد ہے نہ کہ اس کا شائع ہونا۔ کیونکہ شیوع اس کا ایک قوم سے لے کر دوسری قوم کو دیا جانا کچھ بھی معنی نہیں رکھتا۔ اور آسمانی بادشاہت کا ایک میوہ لانے والی قوم کو دیا جانا عرب پر صادق آتا ہے اور اس کے بعد صاحبِ سلطنت کی مثال ناپسند پتھر کے ساتھ دینا اور اس کو کونے کا سرا ہونا اور لوگوں کی نظروں میں اس کا عجیب معلوم ہونا پتھر میں یہ وصف ہونا جو اس پر گرے گا چورا ہو جائے گا اور جس پر وہ پڑے گا چورا کر ڈالے گا خاص محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ قومِ عربؔ تمام قوموں کے نزدیک ذلیل و خوار تھی۔ بالخصوص آنحضرتؐ اور بھی لوگوں کے نزدیک ناپسند تھے۔ کیونکہ نہ ان کے پاس مال و اسباب دنیوی تھا نہ کبھی ان کا کوئی باپ دادا بادشاہ ہوا تھا نہ ان کے باپ دادا حیات تھے۔ گویا حضرتؐ ناپسند پتھر کے مانند تھے۔ اور لوگوں کے نزدیک آپ کا تمام جہان کے لئے رسول ہونا عجیب تھا۔ پھر آپ کو اللہ نے کونے کا سرا بنایا یعنی خاتم النبیین کر دیا۔ چنانچہ بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رضؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے میری اور پہلے انبیاء علیہم السلام کی مثال ایک ایسے محل کی ہے کہ تمام محل خوب بنا لیکن اس میں ایک اینٹ کی کمی تھی سو وہ اینٹ میں ہوں۔ پس مجھی پر نبوت کا سلسلہ ختم کیا گیا پھر آپ پر جو گرا چورا ہو گیا اور جس پر حضرتؐ چڑھ گئے اس کو بھی چورا کر ڈالا۔ اور آپ کے بعد صحابہ جن ملکوں پر گرے سب کا انھوں نے چورا کر دیا۔ یہود و نصاریٰ کو قتل کیا روم و شام پر کمزور کمبل پوش عربوں کا قبضہ ہو گیا۔ پس یہ بشارت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سوا کسی اور پر صادق نہیں آتی۔ خاص کر عیسیٰؑ پر تو کسی طرح صادق نہیں آتی کیونکہ اول تو عیسیٰؑ کسی اور کی نسبت ایسا فرماتے ہیں۔ دوسرے نہ تو حضرت عیسیٰؑ ناپسند پتھر کے مانند تھے کیونکہ بنی اسرائیل میں سے خاص داؤد علیہ السلام کی نسل میں سے تھے جو کہ تمام بنی اسرائیل میں معظم و مکرم تھے اور نہ عیسیٰ علیہ السلام پر گر کے کوئی چورا ہوا بلکہ یہود ان پر اس طرح گرے کہ بقول نصاریٰ ان کو چورا کر دیا۔ اور نہ عیسیٰ علیہ السلام نے گر کر کسی کو چورا کیا جس طرح محمد رسول اللہؐ نے



نے فتحِ مکہ میں اہلِ مکہ کو اور اس سے پہلے اہلِ خیبر وغیرہ کو گر کر چورا کر دیا۱ اور نہ عیسیٰ علیہ السلام کونے کا سرا ہوئے جس سے مراد خاتم النبیین ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا یہ دعویٰ کہ عیسیٰ علیہ السلام خاتم النبیین ہیں کہ ان کے بعد اور کوئی نبی نہ آئے گا بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اہلِ کتاب اُن کے سوا اور نبی کا جس کی موسیٰ علیہ السلام نے خبر دی تھی انتظار کرتے تھے۔ چنانچہ یوحنا نے اپنی انجیل کے بابِ اول میں لکھا ہے کہ جب ایلیا یعنی یحییٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے تو علمائے یہود نے اُن سے پوچھا کہ تم مسیح ہو۔ جب انہوں نے اس کا انکار کیا تو پوچھا کیا تم ایلیا ہو پھر جب انہوں نے اس کا بھی انکار کیا تو پوچھا کیا تم وہ نبی ہو جس کی موسیٰ علیہ السلام نے خبر دی ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے جو ایک نبی کی بشارت دی تھی اس وجہ سے لوگ اس وقت سے منتظر تھے۔ کتابِ استثنا کے دسویں باب کے درس ۱۸ میں وہ بشارت اس طرح ہے "میں ان کے (یعنی بنی اسرائیل کے) لئے ان کے بھائیوں میں تجھ سا (یعنی موسیٰ کی طرح) ایک پیغمبر قائم کروں گا اور اپنا کلام اس کے منہ میں ڈالوں گا اور جو کچھ میں اس سے فرماؤں گا وہ ویسا ہی کہے گا"، انتہی۔ پس اس کلام سے ہمارے حضرتؐ مراد ہیں۔ یہود کہتے ہیں کہ اس نبی موعود سے مراد یوشع بن نون ہیں، مگر یہ قول باطل ہے۔ اس لئے کہ یوشع حضرتِ موسیٰؑ کے کفو و مثل نہ تھے بلکہ ان کی حیات میں خادم رہے اور وفات کے بعد مؤکد اور مؤید ان کی دعوت کے تھے اور حضرت موسیٰؑ کی شریعت کے تابع تھے۔ نہ اُن کے اوپر نئی کتاب نازل ہوئی تھی نہ ان کی شریعت جدید تھی۔ اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ یہ بشارت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے ہے۔ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ انجیلِ یوحنا کے ساتویں باب میں حضرت عیسیٰ کا قول نقل کر کے یہ لکھا ہے (آیت ۴۰) "تب ان لوگوں میں سے بہتیروں نے سن کر کہا کہ حقیقت میں یہ وہ نبی ہے (آیت ۴۱) اوروں نے کہا یہ مسیح ہے"۔ اس سے ثابت ہے کہ نبی موعود اہل توریت کے نزدیک مسیح کے سوا کوئی اور شخص ہے کیونکہ اس کو مسیح کے مقابلہ میں ذکر کیا۔ عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی اس نبی کے جس کی توریت میں یہ بشارت ہے یہود منتظر رہے۔ اور ان سے پیشتر بھی اہلِ کتاب کو علاوہ مسیح کے ایک اور نبی کا انتظار تھا۔ پس اس کلام سے دلالت واضح ہے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوتؐ پر۔

س۔ تم نے جو بیان کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بشارت دی ہے جو اب تک انجیل میں موجود ہے، اس خبر میں نبی کے باپ ماں، شہر، محلہ، قوم، سن و سال اور صورت کی صراحت کہاں ہے کہ کسی کو شبہ باقی نہ رہے تھوڑا سا ذکر بطور کنایہ اور اشارہ کے ہے۔ اس سے خاص محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت پر دلالت قطعی نہیں بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک نبی ظاہر ہوگا۔ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کوئی اور شخص ہو۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے اہلِ کتاب نے ان کو نبی نہ تسلیم کیا۔

ج۔ پہلے انبیاء اگر پچھلے نبی کے ظاہر ہونے کی خبر دیں تو اس میں یہ شرط نہیں کہ اس کا بالتفصیل حال ہو بلکہ اکثر خبریں مجمل ہوتی ہیں کہ اس کو عوام نبی موعود کے کہنے سے جان لیتے ہیں اور خواص قرائن سے تاڑ لیتے ہیں۔ بلکہ کبھی خواص بھی نہیں معلوم کر سکتے بلکہ کبھی خود وہ نبی موعود بھی نہیں جانتا کہ اس خبر کا میں ہی مصداق ہوں۔ چنانچہ یوحنا اپنی انجیل کے باب اول آیت ۱۹ سے لے کر ۲۵ تک لکھتا ہے کہ یہود نے ایلیا یعنی حضرتِ یحییٰ کے پاس اپنے علماء کو بھیجا کہ تم کون پیغمبر ہو ایلیا ہو یا مسیح ہو یا وہ نبی ہو۔ یحییٰؑ نے جواب دیا کہ ان کے سوا ایک اور نبی ہوں حالانکہ حضرتِ عیسیٰؑ کے قول سے ثابت ہے کہ یہی ایلیا ہیں۔ چنانچہ انجیل متی کے گیارہویں باب میں مندرج ہے۔ اور نصاریٰ کی تاویلات ہمارے مدّعا کو نقصان نہیں پہنچا سکتیں، اس لئے کہ جو خبریں عیسائیوں نے حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کے لئے نقل کی ہیں، یہود ان کی ایسی تاویل کرتے ہیں کہ وہ حضرتِ عیسیٰؑ پر ہرگز صادق نہیں آتیں۔ لیکن عیسائی اپنی سینہ زوری سے ان کے جھٹلانے پر کچھ التفات نہیں کرتے

۱ کتاب استفسار میں ان مطالب کو بہت تفصیل کے ساتھ تحقیق کیا ہے عقائد الاسلام اور تفسیر حقانی میں بائیبل کے متعلق جو کچھ بحث و تحقیق ہے معلوم ہوتا ہے وہ اسی کتاب سے اقتباس کی گئی ہے ان کا مقابلہ کرنے سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ ۱۲

جبکہ انبیائے بنی اسرائیل میں سے اکثر نبیوں نے آئندہ کے چھوٹے چھوٹے حالات کی خبر دی ہے۔ جیسے بخت نصر اور سکندر اور قورش کا ظاہر ہونا۔ اور زمینِ ادوم اور نینویٰ اور مصر پر حوادث کا گذرنا۔ تو عقلِ سلیم یہ کیسے قبول کر سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ظاہر ہونے کا حال بیان نہ کرتا۔ حالانکہ آپ کے ظہور کے بعد عالم میں بڑے بڑے حوادث پیدا ہوئے۔ مشرق سے مغرب تک آپ کا دین پھیل گیا۔ لاکھوں اہلِ کتاب مسلمان ہو گئے۔ حکومتیں چھن گئیں۔ اور بہت سے بادشاہ آپ کے دین میں ایسے ہوئے جن کے سامنے بختِ نصر اور سکندر اور قورش کی کچھ ہستی نہیں۔

پس اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ اہلِ کتاب نے توریت اور انجیل وغیرہ میں سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کی وہ خبریں جن میں تفصیل سے سب علامتیں حضرتؐ کی مذکور تھیں نکال ڈالیں یا بدل ڈالیں۔ اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ جس قدر بشارتیں ہمارے نبی کے ظاہر ہونے کی نسبت ہیں وہ اصل میں اسی طرح ہیں تب بھی یہ مجملاً خبریں آپ کی نبوت کے ثبوت کو جو آپؐ کے معجزات سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے قوت بخشتی ہیں اور بطور تکملہ کے کافی ہیں۔

اور معجزات حضرت سرورِ کائناتؐ کے اسنادِ صحیحہ متصلہ سے ثابت ہیں اور بمقابلۂ مؤلفینِ اناجیل کے راویانِ معجزاتِ مصطفویہ صاحبِ کرامات بھی زیادہ ہیں۔ بلکہ سب حواری عیسائیوں ہی کی کتابوں کے بموجب پاکباز اور دیندار نہ تھے۔ دیکھئے یہودا حواری نے حضرت عیسیٰ کو گرفتار کرایا، آخر خودکشی کر کے مر گیا۔ اور پطرس وغیرہ کو پولس نے انجیل پر نہ چلنے کا الزام لگایا اور دنیا سے چلتے وقت حضرت مسیحؑ سب حواریوں کو بے ایمانی کا لقب دے گئے جیسا کہ مرقس کے ۱۶ باب درس ۱۴ میں ہے۔ ہاں ہم اہلِ اسلام ان کو اپنی تحقیق سے راستباز اور دیندار کہتے ہیں۔ مؤلفینِ اناجیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں جیسا کہ راویانِ احادیثِ مصطفویہ کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے۔ علاوہ اس کے اناجیل حواریوں کی تالیفات سے ہیں بھی نہیں جن پر بقول عیسائیوں کے رُوح القدس اترا اور جن کی کرامتیں رسالۂ اعمال میں لکھی ہیں۔ اور اگر پہلے طبقہ والوں کا تالیف کرنا تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ان روایات میں عدم وقوعِ سہو و نسیان اس وقت تسلیم ہوتا جب کہ یہ ثابت ہوتا کہ معجزات کے دیکھتے ہی انہوں نے قلمبند کیا حالانکہ بقولِ عیسائیان سالہائے دراز کے بعد انجیلیں تالیف ہوئی ہیں۔ اور ان کے تالیف ہو چکنے کے بعد دخل و تصرف غیر مؤلفین کا ہونا ثابت ہے۔ نہیں معلوم اصل کیا لکھا تھا اور کیا ہو گیا ہے۔ بخلافِ روایاتِ معجزاتِ مصطفویہ کے کہ ان کی تالیف میں دخل و تصرف دوسرے کا مظنون بھی نہیں۔ اہلِ اسلام کے ائمۂ حدیث نے جتنے معجزاتِ مصطفویہ بیان کئے ہیں اتنے کسی نبی سے بروایاتِ توریت و انجیل ثابت نہیں۔ اناجیل کے نسخوں میں اختلاف کے باعث یہ گمان غالب بلکہ یقینی قطعی ہے کہ مؤلفینِ اناجیل نے جو کچھ لکھا تھا وہ بھی صحیح سالم باقی نہیں رہا۔ بخلاف اہلِ اسلام کے یہاں کی روایات اور کتبِ احادیث کے کہ ان کا ایسا حال نہیں ہے۔ جس ایک ہی معجزہ کی اگر دو تین روایتیں ہیں اور اگر ان میں کچھ تھوڑا سا راویوں کے بیان میں اختلاف ہے تو وہ اختلاف اس اختلاف سے زیادہ نہیں جو انجیلوں کی تالیف کرنے والوں کی روایتوں میں ہے۔ اور بعضے معجزات کی تفصیل اور اختصار میں جو اختلاف ہے تو وہ اس کمی بیشی سے جو انجیلوں کے تالیف کرنے والوں کی مرویات میں ہے، بہت کم ہے۔

یہود[1] محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کو باطل کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت مؤبد ہے، پس محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے شرعِ موسوی کا نسخ لازم آتا ہے اور نسخ باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر منسوخ میں کوئی برائی تھی اور اس وجہ سے نسخ جاری کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ اس منسوخ پر عمل کرنا قباحت سے خالی نہ تھا اور جن لوگوں نے اس کو ادا کیا وہ گناہگار ہوتے رہے۔ اور اگر وہ منسوخ در اصل بُرا نہ تھا تو اس کا نسخ کر دینا قبیح ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ وہ منسوخ بُرا نہ تھا اس واسطے

[1] دیکھو شرحِ تجرید مؤلفہ علامہ قوشجی ۱۲



کہ اس کے بجا لانے والوں کو ثواب کا وعدہ دیا جاتا تھا اور جو اس سے روگردانی کرتا تھا اسے حکمِ عذاب سنایا جاتا تھا۔ اور جب وہ منسوخ بُرا نہ ٹھہرا تو بالضرور اس کا نسخ باطل ہوگا۔ اور ابطالِ نسخ سے یہ لازم آیا کہ حضرت موسیٰؑ کی شریعت ابد الآباد تک رہے گی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت غلط ہے کیونکہ اس سے موسیٰؑ کی شریعت منسوخ ہوئی جاتی ہے جو قابلِ نسخ نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ احکام مصلحتِ وقت کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہیں اسی طرح مصلحتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی وجہ سے جس قدر انبیاء آنحضرتؐ سے پہلے گذرے ان کی شرائع میں بھی نسخ جاری رہا۔ چنانچہ ختنہ کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا۔ پہلے نہ تھا اور دو بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا اس طرح کہ دونوں زندہ ہوں آدمؑ اور نوحؑ کی شرع میں مباح تھا مگر موسیٰؑ اور محمدؐ کی شرع میں حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور دودھ آدمؑ کے عہد سے حضرت یعقوبؑ کے عہد تک حلال رہے حضرت یعقوبؑ نے بوجہ ایک منّت کے اپنے اوپر حرام کر لئے۔ اور غنائم پہلی امتوں پر ان کی قوّت کی وجہ سے حلال نہ تھی۔ امتِ محمدی پر بوجہ ان کے ضعف کے حلال ہوئی۔ پس اصل یہ ہے کہ جس عصر میں جیسا مکلفین کا حال اور عادت ہوتی ہے ویسے ہی شرائع قائم ہوتے ہیں۔ پس اس وجہ سے نسخ صحیح ہوا۔ اور اس کی مثال بعینہٖ طبیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعتدالِ مزاج کی فکر رکھتا ہے۔ جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہیں طبیب کے احکام میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے۔

وقد روی بیان عددهم فی بعض الاحادیث والاولیٰ ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال اللّٰه تعالیٰ
مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ۔ ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیهم من لیس منهم
او یخرج منهم من هو فیهم

[ اور روایت کی گئی ہے ان کی گنتی بعض حدیثوں میں (چنانچہ حدیث ابوذرؓ میں عدد انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار کو پہنچا ہے جن میں سے رسول تین سو پندرہ ہیں باقی سب نبی ہیں۔ اور ایک روایت میں عدد انبیاء دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور ایک روایت میں آٹھ ہزار سے زیادہ نہیں ہیں) لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کے اسماء کی تعیین کسی خاص عدد سے نہ کی جائے کہ اتنے ہیں۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ بعضے وہ پیغمبر ہیں کہ جن کا قصہ سنایا تجھ کو۔ اور بعضے وہ پیغمبر ہیں جن کا قصہ نہیں سنایا تجھ کو۔ اور امن نہیں ہوتا ہے ذکرِ عدد میں اس بات سے کہ داخل ہو جائے ان میں وہ شخص جو نہیں ہے ان میں سے یا باہر ہو جائے ان میں سے وہ شخص جو داخل ہے ان میں عدد کے کم و بیش ہو جانے کی وجہ سے ]۔

حاصل یہ ہے کہ چونکہ عدد انبیاء و رسل کا دلیلِ قطعی سے ثابت نہیں ہے اور کوئی قول قطعی آنحضرتؐ سے ایسا مروی نہیں ہے جس پر خواہ مخواہ اکتفا کر لیا جائے، تعدادِ انبیاء کی حدیث ضعیف بھی ہے اور عدد انبیاء کے بیان میں اختلاف بھی ہے اور خبر واحد بھی ہے اس وجہ سے عقائد میں مفیدِ قطع و یقین نہیں۔ اس سے تو صرف علمِ ظنی حاصل ہو سکتا ہے اور وہ بھی تعارض سے خالی نہ ہوگا۔ اور اس نصِ قرآنی کے سامنے مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ الخ ایسی ظنی خبر کا کیا اعتبار۔ پس رسل و انبیاء پر ایمان لانے میں عدد کا لحاظ نہ کرنا چاہیئے تاکہ کفر بہ نسبت بعض پیغمبروں کے اور اقرارِ نبوت بہ نسبت بعض کے کہ پیغمبر نہیں ہیں عائد نہ ہو۔ قرآن میں بھی اللہ تعالیٰ نے ان کا عدد بیان نہیں کیا کہ وہ کتنے ہیں۔ بلکہ قرآن میں اسمِ علم کے ساتھ ان میں سے اٹھائیس مذکور ہیں۔ آدمؑ۔ ادریسؑ۔ نوحؑ۔ صالحؑ۔ ہودؑ۔ ابراہیمؑ۔ اسمٰعیلؑ۔ اسحاقؑ۔ یعقوبؑ۔ یوسفؑ۔ لوطؑ۔ موسیٰؑ۔ ہارونؑ۔ شعیبؑ۔ زکریاؑ۔ یحییٰؑ۔ عیسیٰؑ۔ داؤدؑ۔ سلیمانؑ۔ الیاسؑ۔ یسعؑ۔ ذوالکفلؑ۔ ایوبؑ۔ یونسؑ۔ محمد علیہم السلام اور ذوالقرنین اور عزیر اور لقمانؑ۔ لیکن اخیر کے تین میں اختلاف ہے کہ ان کو بعض نے انبیاء میں شمار کیا ہے اور بعض نے نہیں۔ تعجب یہ ہے کہ سکندر یونانی بسبب شراکتِ لقب

ذوالقرنین کے اور بعض اور چیزوں کی وجہ سے ان ذوالقرنین کے ساتھ جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے مشتبہ ہو گیا ہے۔ حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ثابت ہے۔ دونوں میں بجز اتحادِ لقبی کے کوئی مشارکت نہیں ہے۔ دونوں کا زمانہ بھی جُدا ہے۔ حالات بھی متبائن ہیں۔ ذوالقرنین کی اصل عرب سے ہے اور سکندر کی اصل یونان سے۔ ذوالقرنین ہبوطِ حضرتِ آدمؑ سے تین ہزار چار سو ستاون برس بعد ملکِ مصر میں گذرے ہیں اور سکندر یونانی حضرتِ آدمؑ کے ہبوط سے پانچ ہزار دو سو سال بعد مقدونیہ میں پیدا ہوا۔ مقدونیہ کے لوگ یونانی نسل ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ بھی سمجھنا غلط ہے کہ سکندر یونانی کا لقب ذوالقرنین تھا اس وجہ سے کہ "ذو" خالص عربی لفظ ہے۔ آیات و اخبار ذوالقرنین کی شان میں ہیں۔

وکلھم کانوا مخبرین مبلغین عن اللہ تعالیٰ صادقین ناصحین (اور وہ سب رسول خبریں دینے والے اور حکم پہنچانے والے تھے اللہ کی طرف سے۔ سچے تھے۔ نیک بات بتانے والے تھے) خدا کا فرمان دو طرح کا ہے ایک کا نام امر ہے جس نے اس کی تعمیل کی انبیاء نے اس کو بشارت اور اللہ تعالیٰ کی رضامندی سنائی۔ اور دوسرے فرمان کا نام نہی ہے جس نے یہ کام کیا اسے غضبِ الٰہی کی خبر سنائی۔ چونکہ انسان کی سعادت اور شقاوت کی باتیں کہ جن کو شریعت کہتے ہیں اور جن کا الہام ہونا رحمتِ الٰہی کے نزدیک نہایت ضروری تھا اس قابل نہ تھیں کہ ہر کس و ناکس کے الہام پر چھوڑ دی جائیں بلکہ ان کے لئے ایسے شخصوں کا الہام ضروری ہے کہ جو قوتِ بہیمیّہ کی تشویشات اور شوائبِ بشریہ سے معصوم ہوں اور ان کا الہام بھی نہایت اعلیٰ طور پر ہو کہ جس کو وحی بواسطۂ جبرئیلؑ کہتے ہیں۔ پس وہ انبیاء ہیں جو کذب سے معصوم ہیں، خاص کر ان معاملات میں جو شرائع اور تبلیغِ احکام اور دعوتِ امت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عمداً کسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوا ہے۔ اور بعضے یہ کہتے ہیں کہ وہ سہواً بھی جھوٹ بولنے سے معصوم رہے ہیں اس لئے کہ کذبِ مخبر کا بمقابلہ دوسرے معاصی کے بدتر ہے بسبب ساقط ہو جانے اعتماد کے سوائے کذب کے جتنے معاصی ہیں ان میں علماء نے بڑی قیل و قال کی ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ انبیاء پیغمبری پانے سے پہلے بھی اور پیغمبری پانے کے بعد بھی اصلی اور طبعی کفر اور گمراہی سے محفوظ ہیں مگر خوارج میں سے فرقۂ ازارقہ اس کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کا یہ زعم ہے کہ انبیاء سے گناہ کا صادر ہونا جائز ہے اور ہر گناہ ان کے نزدیک کفر ہے۔ اور کبائر بھی انبیاء سے عمداً بعد نبوت صادر نہیں ہوتے مگر اس میں ضرور اختلاف ہے کہ یہ امر دلیلِ سمعی سے ثابت ہے یا عقلی سے۔ اہلِ سنت و جماعت دلیلِ سمعی کے قائل ہیں۔ لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل بھی یہ تجویز نہیں کرتی کہ انبیاء سے عمداً کبائر سرزد ہوں۔ مگر فرقۂ حشویہ کے نزدیک انبیاء سے عمداً کبیرہ کا صادر ہونا ممکن ہے اور سہواً گناہ کبیرہ کا انبیاء سے صدور تو اکثر کی رائے میں جائز ہے۔ مگر مذہبِ مختار یہی ہے کہ وہ اس سے بھی معصومِ مطلق ہیں کیونکہ ہم لوگ مامور ان کی اقتدار کے ساتھ ہیں جو کہ ان سے قول و فعل صادر ہو پس ان سے وہ چیز کیونکر واقع ہو گی جو ناشائستہ ہو اور ہم ان کی اقتدار کے ساتھ حکم کئے جائیں۔ اور عمداً صغائر سے بھی وہ بعد از نبوت تمام اہلِ حدیث اور اشاعرہ و ماتریدیہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بَری تھے۔ اور سہواً صغیرہ کا سرزد ہونا تو جمہور اہلِ سنت کے نزدیک جائز ہے۔ مگر محققین اہلِ سنت اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو صغیرہ ایسے ہیں کہ ان سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور رذیلہ پن پایا جاتا ہے وہ انبیاء سے سہواً بھی سرزد نہیں ہوتے البتہ جو ایسے نہیں وہ انبیاء سے سہواً ممکن الوقوع ہیں۔ کیونکہ ان کی ذات میں بھی حصۂ بشریت و احکامِ جبلت باقی تھے، مگر وہ اپنی خطا پر جمے نہیں رہتے، ان کو غیب سے تنبیہ ہو جاتی ہے۔ بلکہ خطائے اجتہادی بھی انبیاء سے بعض مواقع میں واقع ہوئی ہے۔ جیسے کہ آنحضرتؐ کا فدیہ لینا اسیرانِ بدر سے لیکن خدا ان کو خطا پر قائم نہیں رکھتا تھا بلکہ خبردار کر دیتا تھا۔ اور ایسا ہی نسیان میں۔ لیکن شک ہرگز واقع نہیں ہوتا۔ اور انبیاء سے نبوت سے قبل کبائر و صغائر عمداً و سہواً واقع ہونا جائز ہے، اس واسطے کہ نہ تو معجزہ سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انبیاء بعثت سے قبل ارتکابِ کبیرہ سے معصوم ہیں اور نہ عقل اس کو تسلیم کرتی ہے۔ اور نہ قرآن و حدیث سے اس پر دلالت ہے۔ علمائے سنت اور اکثر معتزلہ کی یہی رائے



ہے مگر بعض معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ ہونا ممنوع ہے، اس لئے کہ جب نبی سے قبل از نبوت گناہ سرزد ہوں گے تو بعد از نبوت اس کے اتباع سے لوگ عار کریں گے، اور اسی طرح حقارت کی نظر سے دیکھیں گے جیسا کہ قبل بعثت دیکھتے تھے۔ اور یہ مصلحتِ بعثت کے بالکل خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان کو ہم باعثِ نفرت کہ جو مانعِ ہدایت ہو نہیں تسلیم کرتے۔ اور حق یہ ہے کہ جو چیز باعثِ نفرتِ مذکورہ ہو اس سے انبیاء علیہم السلام معصوم تھے جیسے زناکاری اور چوری۔ گالی دینا۔ بازار میں ننگے سر پھرنا۔ نامحرم سے بے تہذیبی کرنا۔ ماں باپ اور بڑوں سے گستاخی اور بے ادبی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنا۔ کسی کا کھانا چرا کر کھا لینا۔ میوہ فروش کی ٹوکری سے آنکھ بچا کر ذرا سا میوہ اٹھا لینا جس سے تحقیر اور ذلت پیدا ہو اور لوگ نفرت سے دیکھیں۔ اور یہ تو علمائے اشعری اور ماتریدی دونوں کے نزدیک جائز ہے کہ انبیاء کسی کارِ مباح کا قصد کریں اور وہ اتفاقی طور پر معصیت ہو جائے یعنی مباح سمجھ کر عمداً کام کریں مگر غیر مناسب کام بلا تعمد وقوع میں آ جائے۔ اور انبیاء کی اس لغزش کو زلّت کہتے ہیں۔ جیسے حضرت موسیٰؑ نے ایک مظلوم بنی اسرائیل کی حمایت میں آ کر تادیب کے لئے ایک قبطی کو مکّا مارا اور وہ اتفاقی طور پر مر گیا۔ جن جن انبیاء سے زلّات سرزد ہوئی ہیں، سب معاف کر دی گئی ہیں۔ جس جگہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی توبہ یا بخشش کا ذکر کیا ہے تو جو زلت ان سے واقع ہوئی ہے وہ بیان کی ہے۔ مگر جو لوگ انبیاء سے بعد نبوت گناہِ کبیرہ سہواً اور صغیرہ عمداً صادر ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اپنے مذہب کے استحکام کے لئے انبیاء پر بہت کچھ طوفان باندھا ہے۔ پس جن روایتوں میں انبیاء کی نسبت گناہ کرنا آیا ہے اگر وہ خبر احاد ہے تو ان روایات کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور اگر متواتر منقول ہیں تو گناہ سے مراد صغیرہ لیا جائے گا۔ اور وہ بھی بھولے سے یا قبل نبوت کے اس کا سرزد ہونا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ نصِ قرآن سے ملائکہ کی عصمت ثابت ہے۔ اور انبیاء بالاتفاق ملائکہ سے افضل ہیں لہٰذا معصوم ہیں۔ دوسرے ارسالِ رسل اس لئے ہے کہ پیام خدا کے بندوں کو پہنچائیں اور بندے ان کی تقلید و اتباع کریں۔ پس اگر انبیاء سے ظہورِ معصیت جائز ٹھہرے تو اس صورت میں وہ قابلِ اتباع کیونکر ہو سکتے ہیں اور ان کے اخبار لائق وثوق کس طرح ہو سکتے ہیں۔ تیسرے خبر احاد مفیدِ علمِ قطعی نہیں کیونکہ احتمال کذب و خطا کا فہم و ضبط میں باقی رہتا ہے۔ پس اگر انبیاء میں عصمت نہ ہو تو ان کی خبر مثل اور خبرِ احاد کے مفیدِ علمِ قطعی نہ ہو۔ عصمت ہی سے کذب و غلطی کا احتمال اخبارِ انبیاء سے دور ہوتا ہے اور اخبار ان کے موجبِ علمِ یقینی ہوتے ہیں۔ چوتھے اللہ تعالیٰ نے نافرمان کی مذمت کی ہے اور اس پر لعنت بھیجی ہے۔ تو پیغمبر بھی عاصی ہونے کی صورت میں لائقِ مذمت و لعنت ہوتے۔ پانچویں اگر پیغمبر گناہگار ہوتے تو عہدۂ خدمت و منصبِ الٰہی کے لائق نہ ہوتے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:- لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ (لائق نہیں عہدۂ خدمت و منصب میرا ظالموں کو) اور ظاہر ہے کہ گناہگار بھی اپنے نفس کے لئے ظالم ہوتا ہے۔ اور نبوت کے منصب سے کوئی منصب اعلیٰ نہیں ہے۔ جبکہ ظالم منصبِ سلطنت کے لائق نہیں ہوتا تو نبوت کے لائق بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا۔ تو نبی کا معصوم ہونا نہایت ضروری ہے۔ اور شیعہ باوجودیکہ انبیاء سے صدورِ کبیرہ و صغیرہ عمداً ہو خواہ سہواً قبل وحی و بعد وحی محال جانتے ہیں مگر کہتے ہیں کہ کذب اور اظہارِ کفر بطورِ تقیہ کے جائز بلکہ واجب ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ قول ابراہیم علیہ السلام کا اِنِّیْ سَقِیْمٌ (تحقیق میں بیمار ہوں) بطورِ تقیہ کے تھا مگر اُن کی یہ رائے باطل ہے اس لئے کہ جب انبیاء خوفِ اعداء سے تقیہ کر کے جھوٹ بولتے اور اظہارِ کفر کرتے ہوں گے تو ان کی کسی بات پر وثوق نہ رہے گا اور کارِ تبلیغ نامعتبر ٹھہرے گا۔ اس واسطے کہ کوئی ایسا نبی نہیں جو اپنے اعداء میں مبعوث نہ ہوا ہو۔ پھر جب وہ ان کے خوف سے بہت سے احکامِ الٰہی کو چھپاتا رہے گا تو اس کی کونسی بات کا اعتبار ہوگا اور امرِ تبلیغ اس سے کماحقّہٗ کیونکر سرانجام پائے گا۔ اور یہ جو صحیح بخاری و مسلم میں ابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے لم یکذب ابراھیم الاثلث کذبات (حضرت ابراہیم علیہ السلام جھوٹ نہیں بولے مگر تین بار) یہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا فہمِ سامعین کے لحاظ سے ہے، ورنہ حقیقت میں وہ کذب نہ تھا، تعریض و ایہام کی قبیل سے تھا۔

وافضل الانبیاء محمد صلی اللہ علیہ وسلم (اور سب نبیوں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) مگر معتزلہ انبیاء میں

باہمی تفضیل کے قائل نہیں، سب کو برابر اور ہم مرتبہ جانتے ہیں۔ مگر یہ رائے ان کی درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایک مقام پر قرآن میں فرماتا ہے تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ (یہ جماعت ہے انبیاء کی فضیلت دی ہم نے بعض کو بعض پر) دوسری جگہ فرمایا ہے وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّيْنَ عَلٰى بَعْضٍ (تحقیق ہم نے فضیلت دی انبیاء میں سے بعض کو بعض پر) یہ دونوں آیتیں انبیاء و رسل کے تفاوتِ مراتب پر بُرہانِ قاطع ہیں۔ جو لوگ اس تفاوت کے قائل ہیں اُن میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ آدمؑ ابوّت کی وجہ سے افضل ہیں، مگر یہ قول صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہاں کلام فضیلت من حیث النّبوت میں ہے نہ کہ من حیث الابوت میں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کمالات میں بیٹا باپ پر فضیلت رکھتا ہے اگرچہ ابوت کے اعتبار سے باپ کو بیٹے پر تفوق ہوتا ہے۔ بعضے علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ سکوت و خاموشی اس مقام میں بہتر ہے۔ لیکن جب کہ نصِ قرآنی سے صاف طور پر ظاہر ہو چکا کہ بعض کو بعض پر فضیلت ہے تو پھر سکوت بہتر نہیں۔

آنحضرتؐ کے افضل ہونے کی بہت سی وجہیں ہیں۔ مثلاً (۱) سورۂ الم نشرح میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (ہم نے تیرا ذکر اونچا کیا) اور ان کا ذکر بلند کرنے کی یہ صورتیں ہیں (الف) اللہ تعالیٰ نے کلمۂ شہادت اور اذان اور تشہد میں محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا نام اپنے نام کے ساتھ رکھا اور ان کے سوا اور کسی کا انبیاء میں سے اس طرح ذکر بلند نہیں کیا (ب) آنحضرتؐ کی فرمانبرداری کو اپنی فرمانبرداری کے برابر قرار دیا مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (جس نے حکم مانا رسول کا اس نے حکم مانا اللہ کا) اور ان کی بیعت کو اپنی بیعت کی طرح مقرر کیا، اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ (جو لوگ تجھ سے بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں) اور ان کی رضا کو اپنی رضا کے مثل رکھا، وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ (اللہ کو اور اس کے رسول کو بہت ضروری ہے راضی کرنا) اور ان کی عزت کو اپنی عزّت کے برابر بتایا، وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ (اور زور اللہ کا ہے اور اس کے رسول کا) (۲) آنحضرتؐ کا معجزہ قرآن ہے اور یہ حروف اور اصوات کی قسم سے ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں اعراض میں سے ہیں جو باقی نہیں رہتیں اور تمام انبیاء کے معجزات اعیان میں سے تھے جو باقی رہتے ہیں۔ پھر باوجود اس کے خدائے تعالیٰ نے ان کے معجزے کو قیامت تک باقی رکھا اور تمام انبیاء کے معجزات کو فنا کر دیا (۳) آنحضرتؐ تمام آدمیوں کی طرف رسول ہو کر آئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ (نہیں بھیجا ہم نے تجھ کو مگر تمام آدمیوں کے لئے) اور اس سے واجب ہے کہ ان کی مشقت بہت زیادہ ہو کیونکہ وہ تنہا ایک شخص تھے نہ ان کے پاس مال تھا نہ مددگار ساتھ تھے۔ پس جس وقت انہوں نے تمام عالم سے یہ کہا اے کافر تو وہ تمام دشمن بن گئے تھے۔ موسیٰؑ جب بنی اسرائیل میں رسول ہوئے تو ان کو سوائے فرعون اور قوم فرعون کے دوسروں کا خوف نہ تھا۔ مگر محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو تمام عالم کا خوف تھا۔ سب اُن کے دشمن تھے۔ اور آپؐ عمر بھر رات دن اسی بات پر مامور رہے کہ جن و انس کو جن کے ساتھ نہ کوئی عہد و پیمان تھا نہ ان کو آپؐ کی مروّت تھی بلکہ ہر وقت درپئے آزار و تفضیح رہتے تھے، دین اسلام کی طرف دعوت دیتے رہے اور پھر بھی آپ اس کام سے خاطر برداشتہ نہ ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دینِ الٰہی ظاہر کرنے میں ان کو بڑی بڑی مشقتیں اٹھانا پڑیں۔ اسی وجہ سے آپؐ کا فضل بھی اور انبیاء سے زیادہ ہوگا (۴) جو رسول صرف اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوگا تو اس کو اتنے ہی خزائنِ توحید اور جواہرِ معرفت دیئے جائیں گے جس قدر کہ اس کی رسالت کے واسطے ضروری ہوں۔ جو رسول ایک قوم کی طرف ایک خاص جگہ میں آئے گا اس کو ان خزائنِ روحانی میں سے اُسی کے موافق حصّہ ملے گا۔ اور جو رسول مشرق سے مغرب تک تمام انس و جن کی طرف بھیجا جائے گا اس کو ضرور اسی قدر معرفت عطا ہوگی جو اس کی کاروائی کے لئے کافی ہو اور جس کے ذریعہ سے وہ اہلِ شرق و غرب کی ہدایت کا کام کر سکے۔ اس صورت میں آنحضرتؐ کی نبوت تمام انبیاء کی نبوتوں کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ایک ملک کے سردار کے مقابلہ میں ایک شاہنشاہ کی سلطنت۔ پس آنحضرتؐ کو خزانہ ہائے حکمت و علم بھی اسی قدر دیئے گئے جو اور انبیاء کو نہ ملے (۵) محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم



خاتم الرسل ہیں پس واجب ہے کہ افضل ہوں۔ اگر مفضول ہوں تو یہ عقل کے خلاف ہے اس لئے کہ مفضول کے ساتھ فاضل کا نسخ عقلاً قبیح ہے اسی طرح ان کا دین سب دینوں سے افضل ہے کیونکہ سب دینوں کا ناسخ ہے تو وہ بہر صورت افضل ہوئے (۶) عمدہ دلیل آپ کی تفضیل کی یہ ہے کہ ابی ہریرہ رضہ سے مسلم رحؒ نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا فضلت علی الانبیاء بست الخ یعنی مجھے انبیاء پر چھ خصلتوں کی وجہ سے فضیلت دی گئی ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔ انا سیّد الناس یوم القیامۃ (میں بنی نوعِ انسان کا سردار ہوں قیامت کے دن) اور ابنِ عباسؓ سے ترمذی و دارمی نے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے۔ انا اکرم الاولین والآخرین (یعنی میں اگلوں اور پچھلوں سب سے بزرگ ہوں)۔ اور وہ فرقے جو انبیاء پر آنحضرت کی افضلیت کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ ابوہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے لَا تُخَيِّرُوْنِي علی موسیٰ یعنی مجھ کو حضرت موسیٰؑ پر فوقیت نہ دو۔ اور مسلم رحؒ نے انس رضہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ کو ایک شخص نے کہا تھا یا خیر البریہ (اے بہترین خلق) تو آپؐ نے اس کو سمجھایا ذاك ابراهیم (حضرت ابراہیم بہترین خلق ہیں) اور قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ اُولٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ (جو لوگ یقین لائے اللہ پر اور اس کے رسولوں پر اور اُن میں تفریق نہیں کی ان کو دے گا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں ثواب)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ان احادیث اور آیت سے ثابت ہے کہ آنحضرتؐ کو انبیاء پر فضیلت حاصل نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے اس بات کی وحی آنے سے پیشتر کہ آپ سید اولادِ آدم اور افضل خلق ہیں، حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے حق میں ایسا فرمایا ہوگا۔ یہی حال اس حدیث کا ہے جو صحیحین میں ابوہریرہ رضہ سے مروی ہے کہ لا تفضلونی علی الانبیاء (مجھے انبیاء پر فضیلت مت دو) یا آنحضرتؐ کا مطلب یہ ہوگا کہ اس طرح فضیلت مت دو کہ مفضول کی شان میں نقص پیدا ہو۔ یا خصومت کی راہ سے تفضیل نہ دینا چاہیئے۔ اور آیت سے مراد یہ ہے کہ ایمان میں تفریق نہ کرنی چاہیئے کہ بعض پر ایمان لائیں اور بعض پر ایمان نہ لائیں اور برابری پیغمبروں میں ایمان کے اندر اس بات کے منافی نہیں کہ بعض بعض سے افضل ہوں۔

---

والملائکۃ عباد اللہ تعالیٰ العاملون بامرہ ولا یوصفون بذکورۃ ولا انوثۃ۔ (اور فرشتے اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں اس کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں۔ کوئی ان میں مرد یا عورت نہیں ہے)۔ مَلَک کے معنی ایلچی کے ہیں۔ اس کی جمع ملائکہ آتی ہے۔ ملائکہ کی حقیقت میں مختلف اقوال ہیں لیکن اس بات میں سب متفق ہیں کہ ملائکہ ذاتِ موجود قائم بذاتِ خود ہیں۔ کسی کی صفت یا عرض نہیں۔ اکثر اہلِ اسلام یہ کہتے ہیں کہ وہ اجسام لطیفہ ہیں کہ جو اشکال مختلفہ میں ظاہر ہو سکتے ہیں اور بڑے قوی کام کر سکتے ہیں، اس لئے کہ انبیاء اور دوسرے لوگوں نے ان کو اشکالِ مختلفہ میں دیکھا ہے۔ جمہور اہلِ یہود اور اصحابِ سامری کہ ایک فرقہ اہلِ کتاب کا ہے کہ وہ توریت کو مانتا ہے اور یہودیوں اور عیسائیوں کے مخالف ہے، اور عیسائی بھی یہی کہتے ہیں۔ اور بعض نصاریٰ کا یہ قول ہے کہ اچھے لوگوں کی ارواح موت کے بعد ملائکہ بن جاتی ہیں۔ یہ قول صحیح نہیں۔ کیونکہ بنی آدم سے پہلے بھی ملائکہ تھے۔ ہاں اگر یہ کہیں کہ ابرار لوگوں کی ارواح بعد مفارقتِ بدن ان میں جا ملتی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

فلاسفہ کے نزدیک ملائکہ دو چیزوں کا نام ہے (۱) نفوس مجردۂ بالذات جو اجرامِ آسمانی سے تعلق رکھتے ہیں اور نفوس ناطقہ سے مخالف الحقیقت ہیں وہ ان کو ملائکۂ سماویہ کہتے ہیں (۲) عقولِ مجردہ بالذات و بالفعل۔ ان کا نام فلاسفہ کی اصطلاح میں ملأ اعلیٰ ہے اور یہ دونوں قسمیں کلام کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ کلام کرنا اجسام کے خواص سے ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کی اصطلاح میں حروف اور آواز دونوں ان امور میں سے ہیں جو ہوائے متموج کو عارض ہوتے ہیں۔ پس کلامِ حقیقی جو سنائی دے، مجردات کی شان سے بعید ہے

اور یہ بات اہلِ ادیان کے عقیدے کے مخالف ہے۔ وہ جن فرشتوں کے قائل ہیں وہ تو فی الجملہ کوئی جسم بھی رکھتے ہیں اور پر دار بھی ہیں مختلف شکلوں میں بن جانے کی بھی ان میں قدرت ہے۔ اور کلام بھی کرتے ہیں۔ بائیبل میں صدہا جگہ بصراحت ان کا ذکر ہے۔ قرآن مجید میں بھی بے شمار مواضع ہیں کہ جن میں ملائکہ کا ذکر بصراحت ہے۔ سورۂ آلِ عمران سے ثابت ہے کہ فرشتے علامت والے ہو کر مسلمانوں کی مدد کے واسطے کافروں سے لڑنے کے لئے آئے۔ اور اسی سے ان کا آسمان سے زمین پر اترنا اور آدمیوں کی صورت میں متمثل ہونا بھی ثابت ہے! ور آسمان پر ہونا آیاتِ قرآنیہ سے نکلتا ہے۔ فرشتوں کی نسبت مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے جس کو سید احمد خان نے اپنی تفسیر میں نہایت تمسخر کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور ان کے آسمان پر سے اترنے اور پرواز کرنے کو چیلوں کے منڈلانے سے تشبیہ دی ہے۔ اور لکھا ہے کہ اس بات کے سمجھنے سے کہ خدائے تعالیٰ اپنے جاہ وجلال اور اپنی قدرت اور اپنے افعال کو فرشتوں سے نسبت کرتا ہے تو جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قویٰ کو جو خدا نے اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کئے ہیں ملک یا ملائکہ کہا ہے جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلابت، پانی کی رقت، درختوں کی قوتِ نمو، برق کی قوتِ جذب ودفع غرضیکہ تمام قویٰ جن سے مخلوقات موجود ہوئے ہیں اور جو مخلوقات میں ہیں وہی ملک اور ملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، انتہی۔

یہ نہایت عجیب بات ہے اس لئے کہ ان قویٰ پر یہ صفتیں جو ملائکہ کی قرآن سے ثابت ہیں کیونکر صادق آئیں گی کہ ان کے دو یا تین یا چار بازو ہیں۔ اور وہ حضرت مریم کے پاس آدمی کی صورت بن کر گئے۔ اور ان میں سے کبھی تین ہزار کبھی پانچ ہزار جہاد کے وقت مسلمانوں کی مدد کے لئے کافروں سے لڑنے کے لئے آئے۔ اور ان کی گردنوں اور ہر پور پور پر ضرب ماری۔ یہ تمام صفتیں پہاڑوں کی صلابت پانی کی رقت وغیرہ قوتوں پر ہرگز صادق نہیں آتیں۔ اس کے علاوہ سورۂ سبا میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلٰٓئِكَةِ أَهٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ (اور جس دن اللہ سب کو اٹھائے گا پھر ملائکہ سے فرمائے گا آیا یہی لوگ ہیں کہ تم کو پوجتے تھے) قیامت کے روز یہ خطاب کن ملائکہ سے ہوگا۔ اگر ان قوتوں سے ہوگا تو کفار ان کی عبادت ہرگز نہیں کرتے تھے بلکہ ضرور ہے کہ انہیں ملائکہ سے ہو جن کی کفار عبادت کرتے تھے۔ پس ثابت ہوا کہ ان کا وجود صرف خیالی اور فرضی نہیں بلکہ واقعی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سورۂ زخرف میں کافروں کے رد کے لئے فرماتا ہے، وَجَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا (انہوں نے ان ملائکہ کو جو اللہ کے بندے ہیں عورتیں قرار دیا) پس کفار جن ملائکہ کو عورتیں بتلاتے تھے وہ ہرگز یہ قوتیں نہ تھیں۔ علاوہ اس کے عبد کا لفظ بھی بجز ذی حیات اور قائم بالذات کے اور کسی پر قرآن میں اطلاق نہیں ہوا۔ نہ عرب کے محاورے میں بولا جاتا ہے۔ اور قرآن سے ثابت ہے کہ قیامت کو فرشتے صف باندھ کر کھڑے ہوں گے۔ اور سورۂ بقرہ میں ہے أُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (ان لوگوں پر لعنت ہے اللہ اور ملائکہ کی اور سب آدمیوں کی) اور ایمان بالملائکہ اجزائے ایمان میں شامل ہے۔ اور قرآن میں جا بجا اس کا ذکر ہے تو کیا جن ملائکہ کی شان میں یہ باتیں ہیں وہ یہی پانی کی رقت اور پتھر کی سختی اور برق کی قوت اور درخت کا نمو ہے۔ یہی قیامت میں صفیں باندھ کر کھڑے ہوں گے۔ اور یہی لعنت کرتے ہیں حالانکہ ان کو سب جانتے ہیں کوئی منکر نہیں۔ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا کہ ان چیزوں پر ایمان لانے کا حکم دیا ہو۔ باوجود ایسی تصریحاتِ قرآنی کے ملائکہ کا انکار کرنا جو شخص قرآن کو اللہ کا کلام سمجھتا ہو اس کا کام نہیں۔ عہدِ عتیق یعنی حضرتِ موسیٰ کی توراتِ خمسہ اور زبور اور امثالِ سلیمان وغیرہ اور عہدِ جدید یعنی حضرت عیسیٰؑ کی انجیل اور ان کے حواریوں کی تصنیفات کی بے شمار آیات ہیں کہ جن میں صاف طور پر ملائکہ کا ذکر ہے۔

وللہ تعالیٰ کتب انزلہا علی انبیاءہ وبین فیہا امرہ ونہیہ ووعدہ ووعیدہ (اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں ان کو



پیغمبروں پر اتارا اور ان میں اپنا حکم اور نہی اور خوشخبری ثواب کی اور ڈر عذاب کا ظاہر کیا) مشہور چار کتابیں ہیں جو پیغمبروں پر نازل ہوئیں وہ یہ ہیں توریت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر، انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر۔

اہلِ کتاب اپنی تمام کتبِ سماویہ کے مجموعہ کو بائبل کہتے ہیں جو لفظ یونانی بمعنی کتاب ہے۔ پھر اس کے دو حصے ہیں۔ ایک عہدِ عتیق یعنی پرانی کتابیں، دوسرا عہدِ جدید۔ اور جس طرح مسلمان قرآن کے جملے کو آیت کہتے ہیں، یہ لوگ ورس کہتے ہیں۔ پہلے حصہ میں یہ کتابیں ہیں (۱) سفرِ خلیقہ[۱] جس کو کتابِ پیدائش بھی کہتے ہیں، اس میں ابتدائے پیدائش آسمان وزمین کے حال سے لے کر حضرتِ موسیٰؑ تک سلسلہ وار تاریخ کے طور پر بیان ہے (۲) سفرِ خروج جس میں بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے وغیرہ کا ذکر ہے (۳) کتابِ احبار جس میں قربانی اور قصاص اور جانوروں کی حلت وحرمت وغیرہ کے احکام ہیں۔ (۴) سفرِ عدد جس کو گنتی کی کتاب کہتے ہیں، اس میں بنی اسرائیل کے قبیلوں کے شمار ہونے کا اور دوسرا بیان ہے (۵) سفرِ استثنا اس میں ملک فلسطین کی تقسیم وغیرہ کے امور مذکور ہیں۔ ان پانچوں کو توریت حضرت موسیٰ کی تصنیف کہتے ہیں۔ یہ توریت ضخامت میں سعدی کی بوستان کے برابر ہے۔ ان کے علاوہ ۳۳ صحیفے اور بھی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے (۶) کتابِ یوشع[۲] (۷) قاضیوں کی کتاب (۸) راعوث یا روت کی کتاب یہ تین ورق ہیں جس میں الی ملک اور اس کی بیوی نعومی کا ذکر ہے (۹) صموئیل کی اول کتاب (۱۰) صموئیل کی دوسری کتاب (۱۱) سلاطین کی پہلی کتاب (۱۲) سلاطین کی دوسری کتاب (۱۳) اول کتابِ تواریخ (۱۴) دوسری کتابِ تواریخ (۱۵) عزرا یعنی عزیر علیہ السلام کی کتاب اول (۱۶) عزرا کی دوسری کتاب (۱۷) کتابِ ایوب (۱۸) زبور داؤد علیہ السلام، اس میں بعض مناجات وخدا کی حمد وثنا ہے (۱۹) امثالِ سلیمان علیہ السلام، اس میں پند ونصائح ہیں (۲۰) کتابِ واعظ جس کو جامع بھی کہتے ہیں (۲۱) غزل الغزلات کہ جس کو نشید الانشاد بھی کہتے ہیں۔ یہ پانچ چھ ورق کا رسالہ ہے جس میں عاشقانہ مضامین ہیں بلکہ بعض فحش آمیز کلمات بھی ہیں (۲۲) شعیا یا اشعیا[۳] نبی کی کتاب (۲۳) ارمیا[۴] نبی کی کتاب (۲۴) ارمیا نبی کا نوحہ یا مرثیہ جو تین چار ورق میں ہے (۲۵) حزقیل کی کتاب (۲۶) دانیال کی کتاب (۲۷) ہوسیع نبی کی کتاب (۲۸) یوئیل نبی کی کتاب یہ صرف دو ورق ہیں (۲۹) عاموس نبی کی کتاب یہ کل چار ورق ہیں جس میں چھ پیشین گوئیاں ہیں (۳۰) عبدیا نبی کا خواب جو ایک صفحہ پر ہے (۳۱) کتابِ یونہ یعنی یونس علیہ السلام کا ڈیڑھ ورق پر مختصر سا حال (۳۲) میخا یا میکہ علیہ السلام کا چار ورق پر الہام (۳۳) ناحوم علیہ السلام کا الہام جو نینوہ شہر کی نسبت ہے، دو ورق میں ہے (۳۴) حبقوق نبی کا الہام جو دو ورق میں ہے (۳۵) صفنیا یا صفونیا نبی کا الہام جو دو ورق پر ہے (۳۶) حجی نبی کا الہام جو دارا شاہ ایران کے عہد میں ہوا ایک ورق پر (۳۷) زکریا علیہ السلام کا الہام جو دارا کے عہد میں ہوا تھا آٹھ ورق پر (۳۸) ملاخیا یا ملاکا نبی علیہ السلام کا الہام دو ورق پر ہے جس میں الیاس کے آنے کی بھی خبر ہے۔ یہ حضرتِ مسیحؑ سے چار سو برس پہلے تھے۔ اور کبھی ان صحیفوں کے مجموعہ کو بھی مجازاً توریت کہتے ہیں یہ ۳۸ صحیفے ہیں جن کو یہود اور عیسائی سب مانتے ہیں لیکن عیسائیوں نے تو اور کتابیں اس مجموعہ میں داخل کی ہیں جن کی تسلیم وعدمِ تسلیم میں ان کے متقدمین ومتاخرین میں سخت اختلاف ہے۔

عہدِ جدید کی یہ کتابیں ہیں (۱) انجیل متّٰی کہ جس کو حضرتِ عیسیٰؑ کے بعد متّٰی حواری نے مسیح کی ولادت سے لے کر موت تک کے حالات میں تاریخ کے طور پر جمع کیا ہے (۲) انجیل مرقس یہ مرقس کی تصنیف ہے۔ اس میں بھی ابتدا سے لے کر اخیر تک حضرت مسیح کی سرگذشت سنی سنائی بیان کی ہے (۳) انجیلِ لوقا یہ بھی حضرتِ مسیح کی تاریخ ہے جس کو لوقا نے تالیف کیا ہے (۴) انجیلِ یوحنّا۔ اس میں یوحنا حواری نے حضرت مسیح کا تمام حال ابتدا سے انتہا تک لکھا ہے۔ ان چاروں تاریخوں کو کہ جن کے زمانۂ تالیف میں بڑا اختلاف ہے عیسائی اناجیلِ اربعہ کہتے ہیں (۵) اعمالِ حواریین یہ ایک چھوٹی سی حضرت عیسیٰؑ کے بارہ حواریوں کی تاریخ ہے (۶) حواریوں اور غیر حواریوں کے خطوط جن

[۱] یا تکوین۔ [۲] یا یشوع۔ [۳] یا یسعیا۔ [۴] یا یرمیا۔

کی یہ تفصیل ہے۔ پولس کے ۱۳ خطوط اور پطرس حواری کا اول خط اور یوحنا کا پہلا خط سوائے چند فقرات کے یہ کل ۲۰ کتابیں ہیں جن کو سب عیسائی بالاتفاق مانتے ہیں۔ سات کتابیں اور ہیں کہ جن کو قدمائے مسیحین نے رد کر دیا مگر متاخرین نے ان کو دینی کتب مقدسہ میں شمار کیا ہے۔ اصل توریت و انجیل عبرانی زبان میں بخبیں جو ملک یہودیہ کی قدیمی زبان ہے۔ ان کے ترجمے یونانی، لاطینی، عربی، فارسی، اردو وغیرہ زبانوں میں ہو گئے۔ یہ انجیل و توریت وہ نہیں جس کا قرآن میں ذکر ہے۔ اہلِ کتاب جو ان کو وہی توریت و انجیل بتلاتے ہیں، یہ ان کا فریب ہے۔ نزولِ قرآن مجید کے وقت اصل توریت و انجیل و دیگر صحفِ انبیائے سابقین دنیا میں نہیں تھے۔ حوادثِ زمانہ سے صفحۂ عالم سے ناپید ہو گئے تھے۔ یہ مجموعے تو حسبِ اقرار علمائے اہل کتاب تاریخ اور روز نامچے ہیں جن میں بہت عرصہ بعد انبیاء کے احوال کو ابتداء سے انتہا تک معتبر اور غیر معتبر رواۃ سے بلا اسناد متصل مجہول لوگوں نے نقل کیا ہے۔ اصلی کتابیں گم ہو گئی ہیں۔ جن کے کئی سبب ہیں موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بقول قسیس نورتن اس طرح لکھنے کا دستور نہ تھا۔ کاغذ حضرت موسیٰؑ کے کئی سو برس بعد ایجاد ہوا ہے۔ مذبح کے پتھروں پر وضاحت سے تمام تورات کو کھودا گیا تھا کہ اس وقت حفظ کا رواج نہ تھا۔ ایک نسخہ توریت کا تیار ہوا ہوگا۔ پس حضرت موسیٰؑ نے وہ نسخہ احبار کو دے دیا تھا انہوں نے صندوقِ شہادت میں رکھ دیا تھا۔ ہر سات برس کے بعد صندوق کھلتا تھا۔ اور یہود اس کو عید کے روز سنتے تھے۔ چنانچہ حضرتِ یشوع تک یہی حال رہا۔ پھر جب یہود میں انقلاب ہوا کہ کبھی مرتد ہو کر سالہا سال بت پرستی کرتے تھے اور کبھی اسلام لاتے تھے تو ان حوادث میں توریت جاتی رہی اور سلیمان علیہ السلام کے عہد تک تلف ہو گئی تھی جب حضرتِ سلیمان نے وہ صندوق کھولا تو اس میں سے فقط وہ دو لوحیں برآمد ہوئیں جن میں دس احکام لکھے ہوئے تھے۔ پھر ان کے بعد تقریباً چار سو برس تک یہ حال رہا کہ ایک مدت تک چند بادشاہ مشرک اور مرتد ہو کر دینِ موسوی کو برباد کرتے رہے۔ اور بیت المقدس کو برباد کر کے تمام چیزیں لے لی گئیں۔ البتہ بیچ میں ایک دو دیندار بھی ہو گئے۔ یہاں تک کہ جب یوسیاہ بن آمون تخت پر بیٹھا اور صدق دل سے بت پرستی سے توبہ کر کے دینِ موسوی کی طرف متوجہ ہوا تو توریت کو بہت ڈھونڈا لیکن کہیں پتہ نہ چلا مگر اٹھارہویں سال خلقیا کاہن نے یہ دعویٰ کر کے کہ مجھ کو نسخۂ توریت بیت المقدس میں دبا ہوا ملا توریت کا ایک نسخہ پیش کیا جو در اصل اسی کا بنایا ہوا سمجھنے کے قابل ہے جس نے اس قدر عرصے میں حضرت موسیٰؑ کے سنے سنائے حالات کو جمع کیا ہوگا۔ پھر بابل کے بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے بالکل منہدم کرا دیا اور ہزارہا بنی اسرائیل کو تہ تیغ کیا۔ اس حادثہ میں تمام کتابیں روئے زمین سے بالکل معدوم ہو گئیں۔ اگر توریت کے کئی نسخے بھی تختیوں پر کھود کر مہیا کئے گئے ہوں تب بھی اس قدر انبار کا ایسے حوادث میں محفوظ رہنا یا اس کو کہیں چھپا دینا عادتاً محال ہے۔ بعد اس کے حضرت عزیر علیہ السلام نے حضرت عیسیٰؑ سے چار سو چھپن برس پیشتر جو کچھ اپنی یاد پر لکھا تھا اور جس کو اہل کتاب توریت کہتے ہیں (اور گو وہ بھی غلطی سے خالی نہ تھا کیونکہ سفر اول و دوم کتابِ تاریخ میں اولادِ بنیامین کے بیان میں توریت کا خلاف کیا ہے توریت میں جو غلطی سے دس لکھ گئے ہیں ان کو کبھی تین اور کبھی پانچ بتلایا ہے) وہ بھی حضرتِ مسیح سے ۱۶۴ برس پیشتر شاہ انٹیوکس[1] کی یہود پر چڑھائی میں برباد ہو گیا۔ اس نے عہدِ عتیق کی تمام کتابوں کو جلا دیا اور حکم دیا کہ جس کے پاس یہ کتابیں نکلیں گی یا کوئی رسمِ شریعت بجا لائے گا قتل کیا جائے گا۔ وہ ہر مہینے میں تین بار خانہ تلاشی کرتا تھا۔ پس یہ مجموعہ توریت کا حضرت موسیٰؑ کے بہت بعد کنعان میں یا بیت المقدس میں تیار ہوا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ورس ۱۲ باب ۳۵ کتاب پیدائش میں لکھا ہے کہ بنی اسرائیل نے کوچ کیا اور اپنا خیمہ عیدر کے ٹیلے کے اس پار استادہ کیا۔ حالانکہ عیدر نام اس منارہ کا ہے جو شہر بیت المقدس کے دروازہ پر تھا۔ حضرتِ موسیٰؑ کے عہد میں اس کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا بلکہ صدہا برس بعد بنایا گیا۔

اور اصل انجیل کے تلف ہونے کا بھی سبب یہ ہے کہ اس زمانہ میں لکھنے کا دستور نہایت کم تھا اور نہ حفظ کا ان کے یہاں رواج

[1] یعنی انٹیوکس چہارم، شاہِ سلوقی۔



تھا، کاغذ موجود نہ تھا شاید درختوں یا کسی اور چیز پر لکھتے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اول اور دوسری صدی میں عیسائی غریب اور مفلس لوگ تھے اور بہت کم۔ جہاں کہیں کوئی حواری جاتا تھا وہیں اس پر مصیبت آجاتی تھی۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ اس وقت کے بادشاہ ان کے سخت دشمن ہو گئے اور قتلِ عام شروع ہو گیا۔ چنانچہ دس بار عیسائیوں پر قتل شروع ہوا اور مسلسل تین سو برس تک جاری رہا کہ جن میں گرجے گرائے گئے اور تلاش کر کے کتابیں جلائی گئیں۔ ایسے حوادثِ عظیمہ میں اس مفلس اور غریب قوم سے انجیل کا مفقود ہونا کیا تعجب کی بات ہے۔ اصل کتابیں عبرانی میں تھیں۔ ترجمہ ان کا خدا جانے اصل کے مطابق ہے یا نہیں۔ اصل کتابِ عبرانی مفقود ہو گئی اسی طرح بہت سی کتابیں اس زمانہ کی اب بالکل مفقود ہیں۔ چنانچہ انجیل لوقا کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اور لوگوں نے بھی حضرت عیسیٰؑ کے احوال میں انجیلیں لکھی تھیں۔ پہلی ہی صدی میں عیسائیوں میں اناجیل تصنیف کرنے کا شوق ہو گیا تھا۔ پس وہ حضرت مسیح کی اناجیل کو الٹ پلٹ کر کے اپنی تصانیف کو رواج دینا چاہتے تھے۔ چنانچہ اسّی نوّے کتابیں اب تک عیسائیوں میں مشہور ہیں کہ جن کو مرید الہامی سمجھتے ہیں۔ عیسائی جس کو انجیل کہتے ہیں وہ تو نہ حضرتِ عیسیٰؑ پر بذریعہ وحی نازل ہوئی نہ خود ان کی تصنیف ہے نہ ان کے زمانہ میں تصنیف ہوئی بلکہ ایک عرصہ بعد لوگوں نے حضرتِ عیسیٰ علیہ السلام کے حالات اور ان کے معجزات اور پند و نصائح کو جمع کر لیا ہے جن میں سے دو مصنف تو وہ ہیں جنہوں نے حضرتِ عیسیٰؑ کو دیکھا بھی نہیں۔ ایک مرقس کہ یہ پطرس حواری کا شاگرد ہے۔ دوسرا لوقا۔ بلکہ لوقا کے استاد پولس نے بھی حضرت عیسیٰؑ کی صحبت نہیں پائی۔ اور جو انجیل یوحنا کے نام سے مشہور ہے اس کو فرقہ الوجین دوسری صدی میں یوحنا حواری کی تصنیف نہیں کہتا تھا۔ اور جب اس انجیل کا انکار ہوا تو ارینوس نے جو پولی کارپ کا شاگرد ہے کبھی نہیں کہا کہ پولی کارپ نے جو خاص یوحنا کا شاگرد ہے اس کو یوحنا کی تصنیف بتلایا بلکہ اس کو قطعی کسی طالب علم مدرسۂ اسکندریہ کی تصنیف بتلاتے ہیں جس نے شہرت کے لئے یوحنا کے نام سے رواج دیا۔ اہل کتاب کے پاس ان کتب کے مؤلفین تک کوئی سند متصل اور قابلِ تسکین نہیں بلکہ صرف قیاس اور تخمین ہے۔

ان کتابوں میں بہت سے ایسے مضامین پائے جاتے ہیں جن سے خدائے پاک کی ذاتِ مقدس میں اور اس کے ملائکہ کرام اور انبیاء علیہم السلام میں سخت عیب لگتا ہے۔ اور کتبِ الہامیہ کی شان سے یہ ناممکن ہے۔ چنانچہ کتابِ پیدائش کے باب ۶ ورس ۵ و ۶ میں ہے "تب خداوند زمین پر انسان پیدا کرنے سے پچھتایا اور نہایت دلگیر ہوا۔" اور کتاب خروج کے باب ۱۶ اور باب ۲۹ اور کتاب اول سلاطین کے باب ۲۲ وغیرہ میں تصریح ہے کہ خدائے تعالیٰ بدلی میں اترا اور خیمہ کے دروازہ پر کھڑا رہا اور اس کے منہ سے آگ اور نتھنوں سے دھواں نکلا اور وہ ایک کروبی پر سوار ہو کر اڑا۔ اور اسرائیل کے ستر لوگوں نے موسیٰؑ اور ہارون کے ساتھ میں خدا کو کرسی پر بیٹھے دیکھا اور کھایا اور پیا اور اس کا لباس برف سا سفید اور اس کے سر کے بال صاف ستھرے اُون کے مانند تھے۔" کتابِ شعیا کے ۴۲ باب میں خدا کا کلام یہ ہے "میں بہت مدت چپ رہا میں خاموش ہو رہا اور آپ کو روکتا گیا لیکن اب میں اس عورت کی طرح جسے دردِ زہ ہو چلاؤں گا۔ اور ہانپوں گا اور زور زور سے ٹھنڈی سانس بھی لوں گا۔" اور کتابِ پیدائش کے باب ۱۸ ورس ۸ میں ملائکہ کی نسبت ہے "پھر اس نے گھی اور دودھ اور اس بچھڑے کو جو اس نے پکوایا تھا لے کے ان کے سامنے رکھا اور آپ ان کے پاس درخت کے نیچے کھڑا رہا اور انہوں نے کھایا۔ پس جب فرشتوں نے کھایا پیا تو تمام شہوانی باتیں جو تغذیہ کو لازم ہیں پائی گئیں" پھر قدوسیت ملائکہ کی کہاں رہی۔ اور کتاب پیدائش کے نویں باب میں ہے کہ "حضرت نوح علیہ السلام شراب پی کر بدمست اور بدحواس ہوئے کہ تمام ستر برہنہ ہو گیا اور ان کے بیٹوں نے ڈھانکا۔" اور اسی کتاب کے انیسویں باب میں ہے کہ "حضرت لوطؑ نے شراب پی کر اپنی بیٹیوں سے زنا کیا۔" اور یہ معاملہ دو بار وقوع میں آیا۔ صموئیل کی دوسری کتاب کے باب گیارہ میں ہے کہ "حضرت داؤد اپنے بام پر چڑھے اتفاقاً اوریا کی بیوی کو نہاتے دیکھ کر اس پر فریفتہ ہو گئے۔ اور آدمی بھیج کر اس کو بلوایا

اور اس سے زنا کیا کہ جس سے وہ عورت حاملہ ہوئی اور اس کے خاوند کو ایک مکر و تدبیر کر کے مروا ڈالا۔ جس پر ناتان نبی کی معرفت حضرت داؤد پر بڑی زجر و توبیخ ہوئی"۔

علاوہ اس کے مجموعۂ عہدِ عتیق میں ایسے مضامین باہم متعارض پائے جاتے ہیں کہ جو الہامی کتابوں کی شان سے از بس بعید ہیں ان مواقع میں مفسرینِ اہلِ کتاب لاچار ہو کر یہ کہہ دیتے ہیں کہ سہوِ کاتب ہے۔ ایسے غلط مقامات ایک لاکھ پچاس ہزار اور بعض نے دس لاکھ سے زیادہ گنے ہیں۔ متی نے جو مسیح کا نسب نامہ لکھا ہے اس میں کئی نام بھول گیا جس کی تاویل میں مفسرین نہایت تکلف کرتے ہیں۔ اسی طرح لوقا نے دوسرے باب میں غلطی کی ہے کہ اوگوسطوس قیصر نے اسم نویسی کا حکم دیا تھا اور قورنیوس حاکمِ یہودیہ کے وقت یوسف نجار اپنی بی بی مریم علیہا السلام کو کہ جو حاملہ تھیں ہمراہ لے کر شہر بیت لحم میں نام لکھوانے آیا تھا اور وہاں حضرت مسیح پیدا ہوئے انتہی ملخصًا۔ حالانکہ یہ صریح غلط ہے۔ اول یوں کہ قورنیوس حضرت مسیح کی ولادت کے پندرہ برس بعد وہاں کا حاکم ہوا تھا۔ دوم یہ کہ حسبِ بیانِ متی حضرت مسیح ہیرودس[ل] کے عہد میں پیدا ہوئے تھے اور اس کی زندگی تک یہ ملک قورنیوس وغیرہ حکام روم کے قبضہ میں نہ آیا تھا یوحنا نے اپنی کتاب کے دسویں باب میں حضرت مسیح کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھ سے پیشتر جس قدر انبیاء آئے ہیں سب چور اور رہزن تھے، انتہی ملخصًا۔ اور ایسی بات منہ سے نکالنا حضرت مسیح کی شان سے نہایت بعید ہے۔

---

والمعراج لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی الیقظۃ بشخصہ الی السماء ثم الی ما شاء اللّٰہ تعالیٰ من العلی حق

(اور معراج واسطے رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے بیداری میں ان کے جسدِ مقدس کے ساتھ آسمان تک پھر وہاں سے جہاں تک چاہا اللّٰہ تعالیٰ نے بلندی میں سے حق ہے)

معتزلہ معراج کے منکر ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس کا ثبوت خبر احاد سے ہے اور خبر احاد عمل کو واجب کرتی ہے نہ کہ اعتقاد کو مگر بیت المقدس تک جانے کے منکر نہیں۔

اصلِ معراج میں کسی فرقۂ اسلامیہ کا اختلاف نہیں، اختلاف کیفیتِ معراج میں واقع ہے۔ بعضے کہتے ہیں خواب میں ہوئی بعضے کہتے بیداری میں ہوئی بعضے کہتے ہیں روح کو ہوئی، بعضے کہتے ہیں جسد کو، بعضے کہتے ہیں روح اور جسد دونوں کو۔ اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ معراج ایک بار ہوئی یا کئی بار۔ یا ایک بار جاگتے میں اور کئی بار سوتے میں۔ اور جو کچھ کہ سوتے میں تھی تمہید اس کی تھی یا جو جاگتے میں ہوئی تاکہ ایک طرح کی قوت اور نسبت اس عالم کے ساتھ ہو جائے جیسے رؤیائے صادقہ میں ابتدائے نبوت میں ہوتا تھا یا جاگتے میں تھا بدن کے ساتھ بیت المقدس تک اور روح کے ساتھ آسمان تک۔

صحیح یہ ہے کہ ایک بار بیداری میں معراج ہوئی مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک وہاں سے آسمان تک اور آسمان سے وہاں تک کہ خدا نے چاہا۔ اور یہی مذہب جمہور فقہاء اور متکلمین اور صوفیہ کا ہے۔

واضح رہے کہ یہاں ایک اسراء ہے اور ایک معراج۔ اسراء مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک ہے۔ اور معراج مسجدِ اقصیٰ سے آسمان تک۔ اسراء سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی کی نص سے ثابت ہے۔ اور اطباقِ سمٰوٰت سے گذرنے میں احادیثِ صحیحہ مشہورہ وارد ہیں جو حدِ تواتر کے قریب پہنچی ہیں۔ چنانچہ بڑے بڑے تیس صحابہ نے معراج کی حدیث روایت کی ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ حدیثِ معراج میں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو بعید از قیاس ہیں۔ مثلاً (۱) آنحضرتؐ کا سینہ چاک کر کے دل نکالا گیا اور اس کو ایمان سے دھویا گیا یا آبِ زمزم سے دھو کر اس میں ایمان و حکمت بھری گئی حالانکہ شقِ صدر و قلب موت ہے کہ حیات کے ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ اور جس چیز کا پانی سے دھونا ممکن ہے وہ نجاساتِ عینیہ ہیں۔ لہٰذا دل میں سے عقائدِ باطلہ اور اخلاقِ مذمومہ پانی سے کسی طرح

[ل] یعنی ہیرودس انتیپاس۔



صاف نہیں ہو سکتے (۲) حضرتؐ کو ایک چوپایہ پر جو خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا تھا جسے بُراق کہتے تھے سوار کرا کے آسمان کی طرف لے گئے حالانکہ براق کی کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ جس اللّٰہ نے عالمِ دنیا سے عالم افلاک تک سیر کرائی اس کو براق کی کیا ضرورت پڑتی (۳) اللّٰہ نے حضرتؐ کی امت پر ہر روز پچاس نمازیں واجب کیں اور پھر بار بار حضرتِ موسیٰؑ کے آنحضرتؐ کو سمجھانے سے کہ آپ کی امت اس قدر نمازوں کی متحمل نہ ہو سکے گی، اور آنحضرتؐ کے دعا کرنے سے وہ معاف ہوتے ہوتے پانچ رہ گئیں۔ اس سے اللّٰہ تعالیٰ پر بداء لازم آتا ہے کہ وہ پہلے سے ان کے حسن و قبح اور مصلحتِ وقت سے واقف نہ تھا اور یہ شانِ باری تعالیٰ کے لئے بالکل محال ہے۔ پس یہ حدیث قابلِ تسلیم نہیں ہو سکتی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس حدیث میں بعض باتیں تاویل طلب ہیں معانیٔ ظاہری پر محمول نہیں۔ پس قلب کے دھونے سے مراد باطن کا پاک و صاف کرنا لوثِ حدوث و امکان سے ہے۔ اور براق بھیجنے میں یہ حکمت تھی کہ آنحضرتؐ کی تعظیم و تکریم منظور تھی۔ اور مقصود اس سے اظہارِ معجزہ بھی تھا کہ چوپایہ عرف و عادت کے موافق ایسا تیز رفتار نہیں ہوتا اور شبِ اسراء میں ایسی تیز رفتاری اس سے وقوع میں آئی جو حیطۂ عقل سے خارج ہے۔ اور اللّٰہ تعالیٰ ہر چیز کے حسن و قبح اور مصلحتِ وقت سے واقف ہے۔ مگر تخفیفِ صلوٰۃ میں پچاس سے پانچ کے ساتھ موسیٰ علیہ السلام کی شفقت امت مرحومہ پر ظاہر کرنا مقصود تھا۔ پس یہ بات بداء کسی طرح نہیں ہو سکتی۔

امام فخر الدین رازی رحؒ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ بعض علماء نے آسمانوں کی سیر اور عرش پر پہنچنے کا استدلال اول سورۂ والنجم سے کیا ہے کہ اس میں مذکور ہے عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی الخ۔ امام فخر الدین رازی کہتے ہیں کہ آیت لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ سے بھی آسمانوں اور عرش پر پہنچنے کا استدلال کرتے ہیں۔

منکرینِ معراج نے اس کے وقوع میں کئی شبہے وارد کئے ہیں۔ ان میں سے جو نظام فیثا غورثی پر فدا ہیں ان کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ آسمانوں کا وجود ہی نہیں۔ عطارد کے کاسف ہونے سے سورج کو اور سورج کے کاسف ہونے سے عطارد کو ظاہر ہوا کہ آسمانوں کا وجود اس طریقہ سے نہیں جیسے اہلِ اسلام قائل ہیں بلکہ آسمان نام خلا کا ہے جس میں سورج کی طرح کے ہزارہا ثوابت ہیں اور سورج کے گرد جیسے سیارے بہت سے ہیں ویسے ہی ان کے گرد بھی ہیں۔ چنانچہ زمین بھی آفتاب کا سیارہ ہے۔

سید احمد خان بھی چونکہ ایسے خیالات کے پابند تھے وہ بھی آسمانوں کے وجود کے منکر ہیں۔ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سما کے معنی اونچے کے ہیں یونانی مسئلے مسلمانوں میں بہت رائج ہو گئے تھے اور سب مسائل (الّاشاذ و نادر) بطور سچے مسئلوں کے تسلیم کئے جاتے تھے یہاں تک کہ قرآن کے بیانات کو بھی ان کے مطابق کیا جاتا تھا۔ آسمانوں کا مسئلہ بھی ایسا ہی تھا جس میں علمائے اسلام نے کچھ تھوڑی ترمیم کی تھی اور اس کے جسم کے کروی محیطِ ارض ہونے اور ستاروں کے اس میں جڑے ہوئے ہونے اور آسمانوں کے گرد زمین کے چکر کھانے کو ویسا ہی تسلیم کیا تھا جیسا کہ یونانیوں نے بیان کیا تھا۔ اس لئے تفسیروں میں اور مذہبی کتابوں میں آسمان کے وہی معنی یا اس کے قریب قریب مروج ہو گئے جو یونانی حکیموں نے بیان کئے تھے اور بہت بڑی غلطی یہ پڑ گئی کہ لفظ تو لیا قرآن کا اور اس کے معنی لئے یونانی حکیموں کے۔ اور رفتہ رفتہ وہ معنی ذہن میں ایسے راسخ ہو گئے کہ اس کا انکار کرنا گویا قرآن کا انکار کرنا ٹھہر گیا۔ اس کے بعد سیّد صاحب اپنی طرف سے معنی لکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں سماء کا اطلاق اس وسعت پر بھی ہوا ہے جو ہر شخص اپنے سر کے اوپر دیکھتا ہے اور اس نیلی نیلی چیز پر بھی ہوا ہے جو گنبدی چھت کے مانند ہر شخص کو اس کے سر کے اوپر دکھائی دیتی ہے۔ اور ان چمکتے چمکتے جسموں پر بھی ہوا ہے جن کو ہم ستارے یا کواکب کہتے ہیں۔ اور بادلوں پر بھی ہوا ہے جو مینہ برساتے ہیں۔ مگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کئے ہیں کہیں نہیں بتلائے، انتہی۔ سید صاحب نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ سما کے معنی اونچے کے ہیں اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر بلندی کو سماء کہتے ہیں حالانکہ یہ بالکل غلط ہے،

اور یہ جو لکھا کہ مسلمانوں میں یونانیوں کے مسئلے بطور سچے مسئلوں کے تسلیم کئے ہیں یہ بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان یونانیوں کے ان مسئلوں کو جو قرآن وحدیث کے خلاف ہیں یقیناً جھوٹا سمجھتے ہیں۔ اور جن کے بیان سے قرآن وحدیث ساکت ہیں ان پر بھی اعتماد و یقین نہیں کرتے۔ اور جو ان کے موافق ہیں ان پر اس وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث سے بھی اسی طرح ثابت ہیں نہ کہ اس وجہ سے کہ یونانیوں کے اقوال ہیں۔ یہی حال آسمانوں کے باب میں ہے۔ تفسیر کبیر میں جس کی عبارتیں جا بجا سید صاحب نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں، سماوات کے باب میں لکھا ہے کہ بیانِ افلاک میں یونانیوں کا خبط اس قسم سے ہے کہ آگاہ کرے گا تجھ کو اس بات پر کہ آدمیوں کی عقل کو ان چیزوں کے جاننے کی کوئی سبیل نہیں اور سوائے اس ذات کے جو ان کی خالق ہے کسی کا علم ان پر محیط نہیں۔ پس اس باب میں دلائلِ سمعیہ پر اختصار کرنا واجب ہے، انتہی۔ پھر جس قدر اطلاقات لفظِ سما کے لکھے ہیں ہم کو یہ مسلّم نہیں۔ قرآن میں جا بجا ستاروں کو سما سے جدا بیان کیا گیا ہے۔ جیسے إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ (جس وقت آسمان پھٹیں اور ستارے بکھریں) دیکھو دونوں کے لئے مختلف صفتیں ذکر کیں جن سے ان کا تغائر بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ اور وسعتِ محض بھی مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ قابلِ انفطار نہیں بلکہ صرف خلو ہے پس معین ہوا کہ سما سے وہی معنی مراد ہیں جو اس کے حقیقی و متبادر ہیں یعنی آسمان۔ اسی کے مسلمان معتقد ہیں۔ اگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کئے ہیں نہیں بتلائے تو وہ معنی بھی جو فرنگی حکیموں نے بیان کئے ہیں نہیں بتلائے ہیں۔ اس سے پہلے نظامِ بطلیموسی والے آسمانوں کے خرق والتیام کے منکر تھے۔ حال کی تحقیقات نے آسمان کا وجود ہی باقی نہ رکھا۔ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ نظامِ فیثا غورثی بگڑ جائے گا۔ انسانوں کی عقلیں بحرِ کدورت میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ وہ اصلی حالت کو اس طرح کیسے پا سکتی ہیں جس طرح انبیاء علیہم السلام نے خبر دی ہے۔ ان متلوّن عقلوں کی تحقیقات میں ہمیشہ اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ اور آخر کار وہی بات ثابت ہوتی ہے جس کی نفوسِ مقدسہ نے خبر دی ہو یا کتبِ آسمانی سے اس کا حال معلوم ہوا ہو۔ توریت کی کتابِ پیدائش کے اول ورق میں آسمان وزمین کے پیدا ہونے کا حال درج ہے اگر آسمان صرف جوف کا نام ہے تو وہ تو پہلے سے تھا پھر اس عبارت سے کس کا پیدا کرنا مراد ہے۔

وکرامات الاولیاء حق (اور کرامات ولیوں کی حق ہیں) اور اس کے جائز ہونے پر اہل سنت وجماعت کا اتفاق ہے۔ اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر قرآن اور احادیث اور تواتر اخبار ہے صحابہ سے اور ان سے جو صحابہ کے بعد گذرے ہیں۔ اور یہ تواتر معنوی ہے اس طرح کا کہ اگر ان اخبار کے قدرِ مشترک میں انصاف اور نیک نیتی کے ساتھ غور کیا جائے تو انکار اور شبہ کی مجال نہ رہے۔

فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي (پس ظاہر ہوتی ہے کرامت بطریق خرقِ عادت کے ولی کے لئے) اور کرامت ایسے فعل خارقِ عادت کو کہتے ہیں جو دعوائے نبوت کے ساتھ مقرون نہ ہو۔ اور جس طرح کرامت کے ساتھ دعوائے نبوت کا نہ ہونا مشروط ہے اسی طرح جس شخص سے کرامت صادر ہو اس کا ایماندار صالح ہونا شرط ہے۔ اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں گی تو ایسے فعلِ خارقِ عادت کو کرامت نہ کہیں گے بلکہ استدراج اور مکر اللہ کہیں گے۔ اور ولی اُس شخص کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا عارف ہو بقدر طاقتِ بشری۔ اور ولی کی نشانی یہ ہے کہ زہد وتقویٰ اختیار کرے اور یادِ حق میں ہمیشہ مشغول رہے۔ طریقت وسنت کے خلاف کوئی کام نہ کرے۔ اور لذّات وشہوات میں منہمک نہ رہے۔ اعتماد اس کا خدائے کریم پر ہو۔ ماسوی اللہ سے بالکل قطعِ تعلق کیا ہو۔ عشق ومحبت نے اس کے ظاہر وباطن میں بقدر تفاوتِ مراتب سرایت کیا ہو۔ اس باب میں علماء کا اختلاف ہے کہ ولی کو ولایت کا دعویٰ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ محققین کی رائے ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور بعضے کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ اور مصنفِ



رسالہ کا مذہب یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ ان کے آئندہ جواب سے جو معتزلہ کو دیا ہے، ظاہر ہے۔ اس کے بعد سنو کہ مصنف علیہ الرحمۃ تفسیر کرامت کو اور تفصیل بعض جزئیاتِ کرامت کو جو عادت کے مخالف ہیں، ذکر کرتے ہیں۔

مِن قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة (جیسے طے کرنا مسافتِ دور دراز کا تھوڑے سے عرصہ میں) چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن میں خبر دیتا ہے کہ ملکِ سبا سے تختِ بلقیس آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمانؑ مجلسِ حضرتِ سلیمان میں پلک مارنے سے پہلے لے آئے۔ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ سے یہ بات ظاہر ہے۔

وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها (اور غیب سے ظاہر ہونا کھانے پینے کی چیزوں کا اور لباس کا حاجت کے وقت) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ بی بی مریمؑ کے پاس غیب سے کھانا اور پانی پہنچتا تھا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا (جب جاتے بی بی مریم کے پاس حضرتِ زکریا محراب میں پاتے ان کے پاس رزق)۔

والمشى على الماء (اور چلنا پانی پر) چنانچہ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علاء بن حضرمی کو ایک لڑائی پر بھیجا۔ راستہ میں ایک جگہ گہری ندی آئی انہوں نے اللہ بزرگ کے نام کے ساتھ دعا کی اور پانی پر چلنے لگے۔

والطيران فى الهواء (اور اڑنا ہوا میں) علامہ تفتازانی نے شرح عقائدِ نسفی میں اس کی مثال میں لکھا ہے کہ غزوۂ موتہ میں جب جعفر علمبردار لشکرِ اسلام کے دونوں ہاتھ جنگ میں کٹ کر گر گئے اور روح نے بدن سے مفارقت کی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حالات پر مطلع ہو کر فرمایا کہ جعفر شہید ہو گئے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو جنت میں دونوں ہاتھوں کے عوض دو بازو یاقوتِ سرخ کے دیئے ہیں تاکہ فضائے جنت میں ان کے ذریعہ سے اڑتے پھریں۔ یہ مثال اس مقام کے قابل نہیں اس لئے کہ والطيران فى الهواء سے دنیا کی زندگی کی حالت میں اڑنا مراد ہے نہ کہ جنت میں مر جانے کے بعد۔

وكلام الجماد والعجماء (اور باتیں کرنا بے جان چیزوں اور جانوروں کا) چنانچہ ترمذی اور دارمی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ میں ایک بار مکہ کے گرد ونواح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا۔ آنحضرتؐ کے سامنے کوئی پہاڑ اور کوئی درخت نہ آیا مگر وہ کہتا تھا السلام عليك يا رسول الله۔ اور صحیح بخاری میں عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے لقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل (ہم تسبیح کرنا طعام کا سنتے تھے اس حال میں کہ وہ کھایا جاتا تھا) یہ بات آنحضرتؐ کے لئے معجزہ ہے اور صحابی کے لئے کرامت)۔

واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء (اور پھیر دینا سامنے آتی بلاؤں کا۔ اور بر لانا مقصود کا دشمنوں سے اور ان کے علاوہ دوسری چیزیں) مگر اتنا عقیدہ رکھنا چاہیئے کہ حق تعالیٰ جب چاہتا ہے اولیاء سے کوئی بات کرامت کی کرا دیتا ہے ہر وقت ان سے کرامت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور یہی معنی ہیں خرقِ عادت کے۔ اگر ہر وقت ان سے کرامت ہوا کرتی تو عادت ہو جاتی خرقِ عادت نام نہ رہتا۔ اور دلیل اس مطلب کی یہ ہے کہ حضرت یوسفؑ کنعان کے پاس کنوئیں میں رہے لیکن حضرت یعقوبؑ کو نہ معلوم ہوا مگر جب اللہ جلّ شانہ نے چاہا تو مصر سے ہوا کے ساتھ خبر پہنچائی۔

معتزلہ نے کرامت کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ اولیاء سے خرقِ عادت کے وقوع میں معجزہ کے ساتھ اشتباہ ہوگا۔ پھر اس صورت میں نبی اور غیر نبی میں تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خرقِ عادت کے ظہور کو نبوت کی علامت و دلیل بنایا ہے پس جب غیرِ نبی سے بھی یہ امر واقع ہونے لگا تو خرقِ عادت نبوت کی دلیل نہ رہے گی۔ اس لئے ماتن نے اس شبہ کا جواب ان لوگوں کی رائے کے مطابق جن کا مذہب یہ ہے کہ ولی کے واسطے ولایت کا مدعی بننا جائز ہے یہ دیا ہے ویکون ذلك معجزة للرسول

الذی ظھرت ھذہ الکرامۃ لواحد من امتہ (اور ہوتی ہے یہ خرقِ عادت معجزہ واسطے رسول اللہ کے وہ رسول کہ ظاہر ہو یہ کرامت اس کے کسی امتی سے) یعنی جب کوئی امر خارقِ عادت کسی صاحبِ ولایت سے ظاہر ہو تو اس کا نام کرامت ہوتا ہے۔ اور جب کسی پیغمبر سے ایسا فعل ظہور میں آتا ہے تو اسے معجزہ کہا کرتے ہیں۔ اور کراماتِ اولیاء بھی درحقیقت نبی کا معجزہ ہے۔ اس لئے کہ ولی ان کی امت سے ہے۔ اور نبی کے معجزے انواع و اقسام کے ہیں جو بعثت سے پہلے وقوع میں آئیں ان کو ارہاصات کہتے ہیں۔ وہ اکثر آپؐ کی حیات میں ظاہر ہوئے۔ اور اکثر آپؐ کی رحلت کے بعد آپ کی امت کے اولیاء سے ظاہر ہوئے اور ظاہر ہوتے ہیں۔

لانہ یظھر بھا انہ ولی ولن یکون ولیًا الا وان یکون محقا فی دیانتہ ودیانتہ الاقرار برسالۃ رسولہ (اس لئے کہ ان کرامتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ولی ہے اور ولی ہرگز نہیں ہوتا مگر اس طور پر کہ اپنے دین میں ثابت ہو۔ اور دینداری اس کی یہ ہے کہ اپنے رسول کی رسالت کا مقر ہو دل اور زبان دونوں سے) اگر ایسا نہ کرے گا تو وہ ولی نہ ہوگا اور جو کچھ اس سے صادر ہوا ہے داخلِ استدراج اور مکر اللہ میں سمجھا جائے گا۔

حاصلِ مطلب یہ ہے کہ کرامت میں معجزہ کے ساتھ کچھ التباس نہیں ہے۔ یعنی یہ کوئی نہ سمجھے کہ کرامت اور معجزہ دونوں خارقِ عادت ہیں تو کرامت اور معجزہ میں کیا فرق ہے۔ اس واسطے کہ معجزہ نہیں ہوتا مگر دعوائے پیغمبری کے بعد۔ اور ادعائے رسالت سے ولی فورًا کافر ہو جاتا ہے پھر کرامت کہاں بلکہ استدراج ہے۔ دوسرے معجزہ کا معارضہ ممکن نہیں۔ مگر کرامت کا معارضہ ممکن ہے۔ اور جن علماء کی رائے یہ ہے کہ نبوت کے ساتھ دعوائے نبوت کا شامل ہونا مشروط ہے بخلاف ولایت کے کہ اس کا دعویٰ جائز نہیں، اُن کے نزدیک معجزہ اور کرامت میں یہ فرق ہے کہ معجزہ دعوائے نبوت کے بعد ظہور میں آتا ہے۔ اور کرامت سے قبل ولایت کا دعویٰ نہیں۔ اس لئے کہ انبیاء خلق کو کفر سے ایمان کی طرف دعوت دینے کے لئے مامور ہیں۔ پس وہ معجزہ اس لئے ظاہر کرتے ہیں تاکہ ہم کو دعوائے نبوت میں سچا جان کر یہ ایمان لائیں۔ پس دعوائے نبوت سے ان کی غرض خلق کی رہبری ہوتی ہے نہ کہ اپنی تعظیم و توقیر۔ پس یہ دعویٰ صرف اس غرض سے کرتے ہیں کہ لوگ ہم سے جاہل نہ رہیں کیونکہ یہ جہالت ان کی گمراہی اور ایمان سے محرومی کا باعث ہوگی۔ تو اس میں بجز خلق پر اظہارِ شفقت اور مہربانی کے ان کا ذاتی کوئی نفع نہیں۔ اور ولی کی ولایت سے اگر کوئی غافل رہے تو اس پر کفر عائد نہ ہوگا۔ اور نہ اس سے واقفیت موجبِ ایمان ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو ولی کی غرض دعوائے ولایت سے یہ ہوگی کہ وہ اپنی تعظیم قائم کرے ورنہ جبکہ ولایت مفیدِ خلق نہیں تو اس کا دعویٰ کرنا کیا ضرور ہے۔ اور جس چیز میں خواہشِ نفسانی کا دخل ہو اس کا اظہار جائز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ کرامت کا ظہور معجزہ کے منافی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے قبل دعوائے ولایت نہیں ہوتا، اور اُس سے قبل نبوت کا دعویٰ شرط ہے۔

وافضل البشر بعد نبینا ابوبکر ن الصدیق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذوالنورین ثم علی ن المرتضی رضی اللہ عنھم (سب آدمیوں سے بہتر ہمارے نبی کے بعد ابوبکر صدیق ہیں پھر عمر فاروق پھر عثمان ذوالنورین پھر علی مرتضیٰ راضی ہو اللہ ان سب سے) افضلیت کی دو صورتیں ہیں (۱) تمام وجوہ سے تمام صفات میں ترجیح ہو۔ یعنی جو صفت فرض کریں اس میں کمال حاصل ہو۔ یا مجموعۂ صفات و فضائل میں من حیث المجموع ترجیح ہو۔ اور یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ مفضول میں کوئی صفتِ کمالیہ ایسی ہو جو افضل میں نہ پائی جائے (۲) افضلیت اور رجحان ایک خاص وجہ اور خاص صفت سے ہو۔ اور افضل البشر بعد نبینا علیہ السلام سے خاص یہی دوسری قسم کی تفضیل مراد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تفضیل کے معنی یہاں عند اللہ زیادتی ثواب کے لئے جاتے ہیں۔ اور کسی دوسری وجہ کی تفضیل مثلاً کثرتِ علم و شرفِ نسب اور شجاعت و مروت وغیرہ جسے اہلِ عقل عرف میں فضیلت سمجھتے ہیں یہاں درکار نہیں ہے۔ پس جس کو کثرتِ ثواب کی



وجہ سے تفضیل حاصل ہو اس کے لئے یہ بات منافی نہیں ہے کہ غیر شخص اس سے شرافتِ نسب اور شجاعت اور علم وغیرہ تمام صفات یا بعض صفات کے ساتھ افضلیت رکھتا ہو اور کثرتِ ثواب کے اسباب وہ خوبیاں اور فضائل ہیں جن کے منافع اور نتیجے دینِ اسلام کے لئے کارآمد ہوں جیسے ایمان میں سبقت اور دین کی نصرت اور اسلام کی تقویت اور مسلمانوں کی معاونت اور خیرات و صلات و مبرات کی کثرت اور آدمیوں کی ہدایت وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ تمام باتیں ابوبکر رضی اللہ عنہ میں جمع تھیں۔ پھر اگر شجاعت وغیرہ دوسری قسم کی صفات عرفی میں کوئی اور شخص زیادہ ہو تو ہوا افضلیت کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ ابوبکرؓ نے دعوتِ اسلام اور نصرتِ دین میں بڑی کوشش کی عثمان بن عفان اور طلحہ اور زبیر اور سعد بن ابی وقاص اور عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہم یہ بڑے بڑے صحابی ان کی ہدایت سے اسلام لائے۔ اور ہمیشہ دینِ اسلام کی مدد کرتے رہے۔ کفار سے لڑتے رہے اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں اور وفات کے بعد بھی یہی اپنا کام رکھا۔

خلفائے اربعہ کی افضلیت بترتیبِ خلافت پر بہت سی دلیلیں ہیں (۱) ان بزرگواروں کی خلافت اجماع اور دلیلِ قطعی سے ثابت ہے۔ اور ایسی خلافت کے لئے افضلیت اولیٰ ہے۔ (۲) بہت سی حدیثیں ان کی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں۔ (۳) صحابہؓ نے ان کی افضلیت پر اجماع کیا ہے۔ اور ہر صحابی فقیہ نے لفظ خیر ھٰذہ الامۃ و احق بھٰذا الامر وغیرہ وغیرہ ان کی شان میں فرمایا ہے (۴) ظہورِ دینِ اسلام زمین میں ان کے ہاتھ سے ہوا۔ اور یہ بات خلفائے ثلاثہ میں زیادہ پائی جاتی ہے (۵) پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کاموں کو انہوں نے بخوبی انجام دیا۔ خدائے تعالیٰ نے پیغمبر علیہ السلام کو پیدا کیا۔ کچھ کام ان کے ہاتھ سے سرانجام پائے۔ اور دوسرے کام ناتمام تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا سے اٹھا لیا۔ فی المعنی ان ناتمام کاموں کا اتمام بھی نبی کے طفیل سے ہوا۔ مگر بظاہر تعلق ان کا خلفاء سے ہو گیا۔ پس ایامِ خلافت درحقیقت ایامِ نبوت ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ نبی کی حیات میں وحی آتی تھی اور ایامِ خلافت میں نہیں آئی اور یہ وجہ اصحابِ ثلاثہ میں زیادہ روشن ہے (۶) انہوں نے جان اور مال سے نبی کی مدد کی۔ ظاہر ہے کہ پیغمبرؐ تنِ تنہا مبعوث ہوئے تھے جب ارادۂ الٰہی میں یہ ہوا کہ ان کی نبوت کا ظہور ہو تو ازکیائے حاضرین کے دلوں میں یہ بات ڈالی گئی کہ ان کی مدد کریں اور اس مدد کے ضمن میں جس قدر رحمتِ الٰہی پیغمبر پر نازل ہوئی وہ ان معاونین کے بھی شاملِ حال ہوئی۔ اور یہ وجہ شیخین میں خصوصًا ہجرت سے قبل ظاہر ہے (۷) ان کو آنحضرتؐ کے ساتھ تشبہ حاصل تھا آدمیوں کی تالیفِ قلوب میں اسلام قبول کرانے کے لئے۔ اور شیخین میں یہ صفت زیادہ تر ہے (۸) پیغمبر اور امت کے درمیان واسطہ ہوئے واسطے جاری کرنے مطالبِ قرآن و سنت کے۔ اور یہ بات شیخین میں زیادہ پائی جاتی ہے (۹) بڑی دلیل افضلیت کی عرب و عجم کا جہاد ہے۔ اور یہ بات خلفائے ثلاثہ میں بیشتر ہے۔

محقق طوسی نے تجرید میں جو اوصاف حضرت علی مرتضیٰ رضؓ کی افضلیت کے باب میں لکھے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں جن سے تشبہ نبی علیہ السلام کے ساتھ جنابِ امیر کے لئے ثابت ہو سکے۔ بلکہ محققِ موصوف کے اس قول کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اُس فضیلت میں جس سے غیر نبی کو نبی کے ساتھ تشبہ حاصل ہو اور دوسری قسم کی فضیلت میں فرق نہیں کیا اور نہ انہوں نے تنقیح کی اس فضیلت میں جو خلافتِ انبیاء کے لئے ضروری ہے اور اس فضیلت میں جو اس کام میں نہیں آتی۔ علماء نے اس میں بڑی گفتگو کی ہے کہ ترتیب افضلیت کا مسئلہ یقینی ہے کہ جس پر دلیل قاطع موجود ہو یا ظنی کہ دلیل اس کی قرینے و قیاسات ہوں جو رجحان اور اولویت تک پہنچا دیتے ہیں۔ اصل میں مسئلہ تفضیل کی بنا اس بات پر ہے کہ مفضول کا امام ہونا فاضل کے موجود ہوتے ناجائز ہے۔ کیونکہ علمائے اہلِ سنت کہتے ہیں کہ امام کو افضل ہونا چاہیئے۔ مگر افضل آدمی کے امام بنانے میں اگر فتنہ و فساد پیدا ہونے کا احتمال ہے اور مفضول میں امامت کی اہلیت

ﮯ ازالۃ الخفا میں یوں مذکور ہے ارادۂ الٰہی نفسِ پیغامبر را حرکت داد بعض کارہا را الوجود آورد و کارہائے دیگر ہنوز ناتمام بود الخ ۱۲

موجود ہے تو اس کا امام کر دینا جائز مگر امام کے افضل ہونے کی دلیل قطعی نہیں ہے کیونکہ اخبار احاد کے سوا کوئی دلیل اس بارے میں نہیں آئی ہے اور وہ بھی امامتِ کبریٰ یعنی خلافت کے باب میں نہیں ہے بلکہ امامتِ صغریٰ یعنی امامتِ نماز کے باب میں وارد ہے۔ اور خود یہ قول بھی قطعیت کو مفید نہیں ہے۔ پس صحیح یہ ہے کہ امامت و خلافت میں افضلیت شرط نہیں ہے۔ اس صورت میں خلافت دلیل افضلیت کی نہیں ہو سکتی اور ہمارے پاس کوئی اور دلیل ایسی نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ خلفاء اوروں سے افضل ہیں۔ خاص کر خلفاء کی تفضیل بطور ترتیبِ مشہور پر کسی طرح جزم نہیں ہو سکتا۔ جو فضل کسی ایک صحابی میں ہم ثابت کریں گے تو دوسرا ضرور اس میں شریک نکلے گا یا کوئی ایسی صفت اس میں موجود ہو گی جو پہلے صحابی کی صفت کا نقطۂ مقابل بن سکے گی اور عقل اس ادراک سے عاجز ہے۔ اور اُس کے لئے افضلیت کو کثرتِ ثواب کے معنوں میں لینے کی بطورِ استدلال کوئی سبیل نہیں ہے۔ بڑی سند اس کی نقل ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے جو عمل سے متعلق ہے کہ جس پر محض ظن ہی کفایت کر سکتا ہے۔ بلکہ یہ مسئلہ اعتقادیات سے ہے جس میں جزم و یقین کی بڑی ضرورت ہے اور جس قدر اخبار ان کے فضائل میں وارد ہیں ان میں باوجود تعارض کے قطعیت نہیں ہے۔ اور انتہا درجہ کی دلالت ان کے اختصاصِ اسبابِ کثرتِ ثواب پر ہو گی۔ اور وجوہِ کثرتِ ثواب یقینی طور پر زیادتیٔ ثواب کی موجب دو وجہوں سے نہیں ہو سکتیں (۱) اجر و ثواب خدا کے فضل پر موقوف ہے کسی شے کے بھروسہ پر نہیں ہے اگر اللہ چاہے تو گنہگار نافرمان کو وہ ثواب دے جو مطیع کو نہ دیا ہو۔ (۲) شرف و نفاست کی زیادتی ایک ایسی فضیلت ہے جو دوسری فضیلتوں پر فوق ہو سکتی ہے۔ جس طرح ایک ہیرا ہزار روپیہ سے زیادہ قیمت رکھتا ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس ایک فضیلت کا وہ ثواب اور اجر ہو کہ بہت سے فضائل کو حاصل نہ ہو۔ پس افضلیت کو کثرتِ ثواب کے معنی میں بھی قطعی نہ سمجھنا چاہیئے۔ لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ ان تینوں میں سب سے افضل ابوبکر ہیں پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم۔ ہم نے مشائخِ سلف سے یہی سنا ہے۔ ہم اس مسئلہ میں ان کی اتباع کرتے ہیں اور اصل بات کو اللہ تعالیٰ کے علم پر چھوڑتے ہیں۔

س۔ تفضیلِ مذکور کی ظنیت اسی آدمی کے نزدیک ہو سکتی ہے جو اجماع کا قائل نہ ہو۔ اور ان روایاتِ شاذہ کو مانتا ہو جو اس کے خلاف پر وارد ہیں۔

ج۔ علمِ اصولِ فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اجماع کی وہ قسم قطعی ہے جس میں بالکل خلاف نہ ہو اور جس میں ذرا سا بھی خلاف نہ ہو۔ مگر جس میں ذرا سا بھی خلاف ہو خواہ وہ شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو وہ ظنی ہے۔ اور یہاں پر اجماع افضلیتِ ظنیہ پر ہے صفتِ ظنیت اس مسئلہ میں قید محکم ہے کہ عارض۔ اور مستند اس کا صرف اسی قدر ہے کہ جب کہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہو چکا کہ خلافت اس ترتیب کے ساتھ ہے تو ظاہر ہے کہ فضیلت بھی اسی ترتیب پر ہو گی مگر خلافت کی ترتیب سے افضلیت قطعاً و یقیناً لازم نہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اہلِ سنت و جماعت نے حضرت عثمان رضہ کی خلافت پر اجماع کر لیا ہے مگر حضرت علی رضہ پر ان کی افضلیت میں اختلاف ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خلافت کی قطعیت سے افضلیت کی قطعیت لازم نہیں آتی اور نہ افضلیت کی ظنیت خلافت کی ظنیت کو مستلزم ہے۔

وخلافتهم على هذا الترتيب ايضاً (اور خلافت بھی ان کی اسی ترتیب پر ہوئی) اہلِ شرع خلافت کے معنوں میں اپنی اپنی رائے مختلف رکھتے ہیں۔ ہر ایک اُن میں سے خلافت سے ایک خاص معنی مراد لیتا ہے۔ اور ایک علیحدہ انداز سے صفاتِ لازمۂ خلیفہ کو بیان کرتا ہے۔ مثلاً امامیہ پیغمبرِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خلافت کو امامت کے معنی میں لیتے ہیں۔ اور خلیفہ کی صفات میں ہاشمیت و عصمت وغیرہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور شک نہیں کہ کوئی عاقل ان اوصاف کو خلفائے ثلاثہ میں ثابت نہیں کر سکتا۔ لیکن اہلِ سنت نے



خلافتِ عامہ کو سلطنت و فرمانروائی مسلمین کے معنوں میں لیا ہے۔ اور خلافتِ خاصہ سے مراد ہے مہاجر اور سابق الاسلام ہونا اور کوئی ذی فہم اہلِ رائے ان معانی کو ائمۂ اثنا عشر کے لئے سوائے حضرتِ علی رضہ کے ثابت نہ کر سکے گا۔ پس جس قدر بحث و گفتگو امت میں واقع ہوئی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ معنی مقصود میں تنقیح نہیں کرتے اور اصطلاح کے اختلاف کو کھولتے نہیں۔ پس معنی خلافت کے لغت میں جانشینی کے ہیں کہ ایک دوسرے کی جگہ قائم ہو اور اس کی نیابت میں کام کرے۔ اور شرع میں مراد اس سے بادشاہی ہے واسطے انتظام دینِ اسلام کے پیغمبر علیہ السلام کی نیابت میں یعنی احیائے علومِ دین اور اقامتِ ارکانِ اسلام اور امر معروف اور نہی منکر اور قضا اور اجرائے حدود جس طرح نبی علیہ السلام کی ذات فائز البرکات سے سر انجام پاتے تھے اسی طرح یہ شخص بھی جو منصبِ خلافت کے ساتھ نامزد ہوا ہے انجام دے۔ پس اگر کوئی بادشاہ نہ ہو اور اس کا حکم نہ مانا جائے وہ ہرگز خلیفہ نہ ہو گا چاہے ہم کتنا ہی اُسے افضلِ امت فرض کریں اور یہ جانیں کہ یہ فاطمی ہے اور معصوم بھی ہے اور اطاعت بھی اس کی واجب ہے۔ اور اگر کوئی کافر بزورِ شمشیر ملک پر قبضہ حاصل کر لے اور شرع کے احکام کو اٹھا دے اور تمام رعایا سے خراج و باج لیتا رہے اور دینِ اسلام کے کام میں مشغول نہ ہو تو وہ خلیفہ نہ کہلائے گا۔ یہاں سے سمجھ لینا چاہیئے کہ امامیہ کی گفتگو اس باب میں محض فضول ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک خلافت اور امامت میں فرق ہے۔ ان کے نزدیک امامت خاص ہے یعنی صرف نبی علیہ السلام کی نیابت بدون سلطنت و امارت کے حالانکہ خلافت جامع و شامل ہے امامت و سلطنت کو۔ پھر اس میں دو فرق کرتے ہیں (۱) حقیّت کے ساتھ جیسے جناب امیر کی خلافت کہ وہ امامت و سلطنت و حقیت تینوں باتوں کی جامع تھی (۲) حقیت کے ساتھ نہ ہو بلکہ صرف غلبہ و تسلط کے ساتھ ہو، جیسے خلفائے ثلاثہ کی خلافت کہ وہ حقیت کے ساتھ نہ تھی اور نہ وہ امامت کو جامع تھی لیکن اہلِ سنت خلافت و امامت دونوں کو مترادف جانتے ہیں۔ یہ خلافت کے معنی بادشاہی کے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب وہ صفات خلیفہ میں ہوں اور حکم اس کا جاری ہو تو یہ بادشاہی اس کے لئے موجبِ گناہ نہیں افضل امت ہو یا نہ ہو۔ مگر امامیہ کہتے ہیں کہ افضلِ امت ہو کہ حکمِ الٰہی میں اس کی اطاعت تمام امت پر واجب ہے، بادشاہ اور فرمانروا ہو یا نہ ہو۔ اور امامت اس معنی میں ایک ایسی بات ہے کہ کسی گروہ نے اس کو ثبوت تک نہیں پہنچایا ہے اور نہ قرآن و حدیث اس کے مؤید ہیں اور نہ حضرت علی رضہ کی اولاد نے اس معنی پر کسی عہد میں اتفاق کیا ہے۔ ہاں اہلِ سنت و جماعت خلافت کو ضمیمۂ امامت جانتے ہیں یعنی جب کہ امام موجود ہو تو خلافت اس کا حق ہے دوسرے کو نہ لینا چاہیئے پس اصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام کی اطاعت فرض ہے۔ پھر اگر کوئی معصوم کسی کو اپنی طرف سے بادشاہ بنا دے تو اس کی بادشاہت صحیح منصور ہو گی اور خود وہ معصوم امام رہے گا اور یہ شخص خلیفہ۔ جس طرح شمویل علیہ السلام نے طالوت کو خلیفہ کر دیا تھا اور وہ خود نبی تھے۔

خلیفہ کے مقرر کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) بیعت کرنا اہلِ حل و عقد کا (یعنی با اثر لوگوں کا) مگر تمام ممالکِ اسلامیہ کے اہلِ حلّ و عقد کی بیعت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ امر ناممکن ہے مگر اس طرح کے دو تین آدمیوں کی بیعت بھی کافی نہیں ہے! ور صدیقِ اکبر رضہ کی خلافت کا انعقاد بیعت سے ہوا تھا۔ حل کے معنی کھولنا اور عقد کے معنی باندھنا سو یہ لوگ بھی ایسے ہی ہوتے ہیں کہ ان کے باندھے بندھتی ہے اور کھولے کھلتی ہے (۲) ایک خلیفہ کسی ایسے آدمی کو جو خلیفہ ہو سکنے کی شرائط رکھتا ہو اپنا ولیعہد بنا دے اور مجمعِ عام میں اس کا اعلان کر دے تو ایسا شخص بھی خلافت کی خصوصیت حاصل کر لیتا ہے۔ اور مخلوق پر اُس کی اتباع لازم ہو جاتی ہے حضرت عمر رضہ کی خلافت کا انعقاد اسی طور پر ہوا ہے (۳) خلیفہ شوریٰ کی ہدایت کر دے، اس طرح کہ لوگوں سے کہہ دے کہ اتنے آدمیوں میں سے جو خلیفہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں میرے بعد ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنا لیا جائے۔ لوگ خلیفہ کے انتقال کے بعد اتفاق کر کے

ان میں سے کسی ایک کے ہاتھ پر بیعت کر لیں یا اپنی طرف سے ایک یا زیادہ آدمی ثالث مقرر کر دیں کہ وہ خلافت کے لئے ایک شخص کو اپنی رائے سے منتخب کر لیں یہ ثالث جس کو اختیار کر لے وہی خلیفہ ہے اور اس کا حکم نافذ ہے۔ حضرت عثمان رضؓ کی خلافت اسی نہج پر ہوئی۔ (۴) غلبہ کے ذریعہ سے خلافت حاصل کی جائے، اس طرح کہ خلیفہ کے انتقال کے بعد بغیر بیعت کے لوگوں کو ملا کر اپنی طرف کر لے اور تالیفِ قلوب یا سختی اور زور و جنگ کے ساتھ خلافت کا مالک ہو جائے۔ پس لوگوں پر ایسے خلیفہ کی بھی فرمانبرداری ان احکام میں واجب ہے جو شرع کے موافق ہوں۔ اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خلیفۂ غالب میں شروطِ خلافت بالکل موجود ہوں اور اہلِ نزاع کو صلح اور تدبیر سے اپنے قابو میں لایا ہو، یہ قسم جائز ہے حضرت معاویہ رضؓ کی خلافت حضرت علی رضؓ کے انتقال اور حضرت امام حسن رضؓ سے صلح کر لینے کے بعد اسی قسم سے تھی۔ دوسرے یہ کہ اس میں شرائطِ خلافت موجود نہ ہوں، اور اہلِ نزاع کے ساتھ کشت و خون اور سختی و تدبیر کر کے انہیں اپنے حلقۂ اطاعت میں لائے۔ اس قسم کا خلیفہ گنہگار رہے لیکن اس کے اُن احکام کی تعمیل واجب ہے جو شرع کے موافق ہوں۔ اگر اس کے نائب مالداروں سے زکوٰۃ لیں تو ان سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اس کے قاضیوں کا حکم نافذ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہو کر جہاد کرنا ممنوع نہیں کیونکہ یہ انعقاد ضرورت کی وجہ سے قابلِ تسلیم ہے، اس لئے کہ اس کے معزول کرنے میں ہزاروں مسلمانوں کے قتل ہو جانے کا اندیشہ ہے اور پھر بھی یہ امر یقینی نہیں کہ وہ مغلوب ہو جائے گا۔ پس شورش اٹھانا اور بلادِ اسلام میں فتنہ پھیلانا امرِ موہوم کے لئے ناجائز ہے۔ عبدالملک بن مروان اور اول خلفائے بنی عباس کی خلافت کا انعقاد اسی طرح پر تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے عہد میں شروطِ خلافت میں یکتا ہو یا اور کئی آدمیوں میں بھی خلافت کی تمام شرطیں موجود ہوں اور یہ شخص سب سے افضل ہو تو اس کی خلافت بغیر ان چاروں طریقوں کے منعقد نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے کہ جو صفت وہ رکھتا ہے محض اس صفت سے خلافت بدون غلبہ یا بیعت کے کب حاصل ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد جب خلافت کا نزاع پیدا ہوا تو جماعت صحابہ رضؓ نے فوری طور پر صدیقِ اکبر رضؓ پر اتفاقِ عام کر کے ان سے بیعت کر لی اور فقط ان کی افضلیت پر اکتفا نہ کی اگر صرف فضیلت کافی ہوتی تو بیعت کی حاجت نہ ہوتی۔ علمائے اسلام نے اس باب میں بڑی بحث کی ہے کہ حضرت علی رضؓ کی خلافت ان طریقوں میں سے کون سے طریقے کے ساتھ منعقد ہوئی ہے۔ اس واسطے کہ انعقادِ خلافت کے چار طور ہیں نص و بیعت و وصیت و تسلط اور یہ چاروں باتیں یہاں موجود نہیں اس لئے کہ اگر نص ہوتی تو لوگ اس سے ضرور واقف ہوتے اتنی مدت لڑائی جھگڑے رہے، ضرور کھل جاتی اور دشمن کو اس سے الزام حاصل ہوتا اور بیعت بھی دنیائے اسلام کے سب باشندوں نے نہیں کی تھی بلکہ اہلِ مصر و شام ان سے جنگ کرنے لگے تھے اور ان کی خلافت سے راضی نہ تھے۔ اور اہلِ مدینہ کی بیعت قابلِ حجت نہیں۔ اس لئے کہ طلحہ رضؓ و زبیر رضؓ نے خوفِ قتل سے بیعت تو کر لی مگر شب میں مدینہ سے نکل کر مکہ کو چلے گئے۔ اور بی بی عائشہ رضؓ ان دنوں مکہ سے واپسی کے وقت راہِ مدینہ میں تھیں جب حضرتِ علی مرتضیٰ رضؓ کی بیعت کی خبر سنی تو مکہ کو لوٹ گئیں اور وہاں پہنچ کر لڑائی کا سامان کیا اور ابو موسیٰ اشعری رضؓ اور ابو مسعود رضؓ انصاری اور اسامہ رضؓ اور ابو ہریرہ رضؓ وغیرہ بڑے بڑے صحابہ نے بے بسی یا اور کسی سبب سے بیعت تو کر لی مگر ان کی لڑائیوں میں شریک نہ ہوئے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان کو بیعت میں شک تھا یا مکروہ جانتے تھے۔ حضرت فاروق رضؓ نے خاص حضرتِ علی رضؓ کے واسطے وصیت بھی نہ کی تھی اور نہ ذوالنورین رضؓ نے ان کے واسطے وصیت کی تھی۔ اور تسلّط بھی جنابِ امیر کو اچھی طرح حاصل نہ ہوا۔

تحقیق اس بحث میں یہ ہے کہ جنابِ امیر کی خلافت مہاجرین و انصار رضؓ میں سے اہلِ حل و عقد کی بیعت کے ساتھ منعقد ہوئی ہے اور طلحہ رضؓ و زبیر رضؓ نے بھی بیعت بخوشئ خاطر کی تھی جبراً نہیں کی تھی اور انھوں نے خروج علی مرتضیٰ رضؓ کی خلافت کے انکار سے نہیں کیا تھا



خلافت ان کے نزدیک مسلّم تھی ان کو خطائے اجتہادی واقع ہوئی اور ظاہر ہے کہ مجتہدِ خاطی معذور ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک شبہ کے ساتھ متمسک تھے اگرچہ طرفِ ثانی کی دلیل راجح تھی۔ اور وہ شبہ اس وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ وہ جانتے تھے کہ قصاصِ ذوالنورین حق ہے۔ اور حضرت علیؓ اس کے لینے پر قادر ہیں مگر نہیں لیتے۔ بلکہ منع کرتے ہیں اس لئے قصاصِ حضرتِ عثمان رضؓ کی طلب میں جلدی کی اور اتنا تامل نہ کیا کہ حضرت علی رضؓ کی مرضی معلوم ہو جاتی۔ اس وجہ سے ان کی طرف سے مخالفت وقوع میں آئی۔ اور بی بی عائشہ رضؓ نے صرف لوگوں کے ورغلانے سے حضرت علی رضؓ کی مخالفت کی تھی جس کی وجہ سے پھر وہ عمر بھر متاسف رہیں اور جب جنگِ جمل کو یاد کرتیں تو اتنا روتیں کہ ان کی اوڑھنی آنسوؤں سے تر ہو جاتی۔ اور طلحہ رضؓ و زبیر رضؓ بھی حضرتِ علی رضؓ کو تمام اہلِ عصر سے افضل جانتے تھے اور ان کے اوصاف بیان کرتے تھے۔ اور بالآخر جنگِ جمل میں انہوں نے صلح کر ہی لی اور حضرت علی رضؓ کی اطاعت قبول کر لی۔ اسی لئے یہ لوگ گمراہ نہیں قرار دیئے گئے۔ اور فقہائے صحابہ کا حضرتِ علی رضؓ کے ساتھ شرکت نہ کرنا کچھ اس وجہ سے نہ تھا کہ وہ ان کو مستحقِ خلافت نہیں جانتے تھے بلکہ یہ وجہ تھی کہ آنحضرتؐ نے تاکید کے ساتھ کہہ دیا تھا کہ جب فتنے پھیلیں تو بیٹھے رہنا چاہیئے۔ مسلمانوں کے کشت و خون میں شریک نہ ہونا چاہیئے۔ یہ تمام صحابہ حضرت علی رضؓ کا وصف بیان کیا کرتے تھے اور انہیں احقّ بالخلافۃ جانتے تھے۔ یا اس وجہ سے شرکت نہ کی کہ ان کے لشکر کو مخالفوں کی سرکوبی کے لئے کافی جانتے تھے۔

بعض علماء نے خلفائے اربعہ کی خلافت پر نصِ جلی کا دعویٰ کیا ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ ان علماء نے جن آیات و احادیث کو خلفاء کے استخلاف کے باب میں نصِ جلی مانا ہے ان کی حالت یہ ہے کہ بعض میں ان خلفاء کا نام تو رمز و ابہام کے ساتھ آیا ہے اور خلافت کے نام کی تصریح کر دی ہے۔ مثلاً اس آیت میں وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ (تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے ہیں اُن سے خدا کا وعدہ ہے کہ ایک نہ ایک دن ان کو زمین کی خلافت یعنی سلطنت ضرور عنایت کرے گا جیسے ان لوگوں کو خلافت عنایت کی تھی جو ان سے پہلے ہو گذرے ہیں) اور بعض میں خلفاء کے نام کی تعیین و تصریح کر دی ہے اور خلافت کا مضمون کنایہ میں ادا کیا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر۔ (میرے بعد ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی اقتدا کیجیو) اور بعض میں ان خلفاء کا نام اور خلافت کا مضمون یہ دونوں چیزیں رمز و ابہام کے ساتھ بیان ہوئی ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ ایک موقع پر اپنے کلامِ پاک میں ان صحابہ کے حق میں جو شروع شروع کے مسلمان ہیں اور جو صرف یہ بات کہنے پر کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے ناحق اپنے گھروں سے نکالے گئے تھے، فرماتا ہے اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ۔ یہ لوگ ہیں تو مظلوم لیکن (اگر ہم زمین میں ان کے پاؤں جما دیں تو یہ لوگ اچھے ہی اچھے کام کریں گے یعنی نمازیں پڑھیں گے اور زکوٰۃ دیں گے اور لوگوں کو اچھے کام کے لئے کہیں گے اور بُرے کاموں سے منع کریں گے) اور بعض میں خلافت کے لوازم ان خلفاء کے لئے صریحاً ثابت کئے ہیں اور بعض میں بطور ایماء اور اشارے کے۔ پس ان دلائل میں سے جس دلیل کو لے کر اس پر نظرِ انصاف سے غور کیا جائے گا تو اسے نصِ جلی کا مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ تمام ہیئتِ اجتماعیہ اپنے مدعا کے لئے دلیلِ قاطع ضرور ہے اور مسلمانوں پر تکلیف قائم کرنے کے لئے حجت ہو سکتی ہے۔ اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استخلافِ خلفاء کے باب میں جو کچھ شارع سے ہم کو پہنچا ہے وہ قاطع اور جلی ہے۔ نصِ جلی اگر ہے تو اسی قدر ہے سوائے اس کے اور کوئی طریق نہیں دیکھو بہت سے وہ احکام جو مسلمانوں میں مسلّم ہیں جیسے جمعہ و عیدین، ان سب میں نصِ جلی کا یہی طریق ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جمہور علمائے اہلِ سنت کا یہ مذہب ہے، کہ نصِ قطعی کسی خاص شخص کی خلافت پر نہیں۔ اور حضرت ابوبکر رضؓ

کی خلافت کی صحت اجماعِ[1] صحابہ رضؓ سے ثابت ہے۔ معتزلہ اور خوارج اور مرجیہ کا بھی یہی مذہب ہے مگر علمائے حدیث نے ان کی خلافت پر دعویٰ نص کا کیا ہے۔ اور ان میں بھی دو فرق ہیں۔ حسن بصری رضؓ یہ کہتے ہیں کہ نصِ خفی ان کی خلافت کے بارے میں ثابت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں نماز میں امام بنایا تھا۔ اور بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ ان کی خلافت کے لئے نصِ جلی وارد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا ایتونی بدوات و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لایختلف فیہ اثنان ثم قال یابی اللہ والمسلمون الا ابا بکر۔ کذا فی نہایۃ العقول۔ (تم میرے پاس دوات اور کاغذ لے آؤ کہ نوشتہ ابوبکر رضؓ کے واسطے لکھ دوں تاکہ ان کے باب میں دو آدمی بھی اختلاف نہ کریں۔ پھر آنحضرتؐ نے فرمایا انکار کرے گا اللہ تعالیٰ اور مؤمن مگر ابوبکر رضؓ سے انکار نہ کریں گے) لیکن اس حدیث کے بعض کلمات کی صحت میں کلام ہے اس لئے کہ صحیح بخاری و مسلم میں جو حدیث ابن عباس رضؓ سے مروی ہے اس میں صرف اسی قدر ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مرض الموت میں شانے کی ہڈی یا کاغذ پر کچھ لکھوا دینے کے لئے طلب کیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس تحریر کے بعد تم ہرگز مختلف اور حیران نہ ہو گے۔ حضرت ابوبکر رضؓ کا نام نہیں لیا تھا۔ اور بی بی عائشہ رضؓ سے مسلم نے یہ روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے مرض الموت میں مجھ سے یہ فرمایا ادعی لی ابا بکر اباک و اخاک حتّٰی اکتب کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویقول قائل انا و یابی اللہ والمؤمنون الا ابا بکر۔ (تم اپنے والد ابوبکر رضؓ کو اور اپنے بھائی کو میرے پاس بلالو تاکہ ایک کاغذ لکھ دوں کیونکہ میں اس سے ڈرتا ہوں کہ کوئی آرزو کرنے والا یہ آرزو کرے اور کوئی کہنے والا یہ کہے کہ میں مستحق ہوں حالانکہ وہ مستحق نہ ہوگا انکار کرے گا اللہ تعالےٰ اور مومن مگر ابوبکر رضؓ سے انکار نہ کریں گے) اس سے بھی بصراحت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جناب سرورِ کائنات حضرت ابوبکر رضؓ کے استخلاف کے لئے یہ کاغذ لکھاتے تھے اگرچہ قاضی عیاض وغیرہ بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ اس حدیث میں اشارہ ہے حضرت ابوبکر رضؓ کی خلافت کی طرف اور اس مطلب پر یابی اللہ والمؤمنون دلالت کرتا ہے مگر یہ نص جلی تو نہیں ہو سکتی نصِ خفی ہے۔

اور شیعہ حضرت علی رضؓ کی خلافت پر نص کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان میں سے زیدیہ صرف نصِ خفی کو مانتے ہیں جس سے مراد کا معلوم ہونا ضروری اور بدیہی نہیں۔ مگر امامیہ نصِ جلی کے بھی قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ کے بعد خلیفہ بلافاصلہ وہی ہیں اور ابوبکر رضؓ غاصب تھے کہ حیلہ کے ساتھ حضرت علی رضؓ کو منصبِ خلافت سے دُور کر کے خود اس پر قابض ہو گئے۔ اور وہ نص یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے صحابہ رضؓ کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا تھا سلام کرو علی رضؓ کو بطور امیر المؤمنین کے اور سنو ان کی اور اطاعت کرو ان کی اور سیکھو ان سے اور نہ سکھلاؤ انہیں۔ اور علی رضؓ سے فرمایا تھا اے علی رضؓ تم میرے بھائی ہو میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد میرے خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو مگر یہ حدیثیں بے اصل ہیں اگر صحیح ہوتیں تو خلافت کے عظیم الشان کام کے وقت صحابہ ضرور ان پر عمل کرتے سب کو ان کا علم ہوتا۔ اور جب سقیفۂ بنی ساعدہ میں خلیفہ مقرر اور منتخب کرنے کے لئے جمع ہوئے تو انصار کہتے تھے کہ ایک خلیفہ ہم میں سے ہونا چاہیئے اور ایک مہاجرین میں سے۔ بعض کی یہ رائے تھی کہ عباس رضؓ خلیفہ ہوں بعض علی رضؓ کو تجویز کرتے تھے۔ بعض ابوبکر رضؓ کی خلافت چاہتے تھے اگر کوئی نصِ جلی ثابت ہوتی تو یہ تردد نہ پیدا ہوتا جب ابوبکر رضؓ کو صحابہ رضؓ نے منتخب کر لیا تو علی رضؓ اپنی خلافت کے لئے ان احادیث کو پیش کرتے اور اپنے حق کے لئے کوشش کرتے۔ دیکھو جب ان کا نمبر آیا تو اپنے حق کی روک تھام کے لئے مخالفین کی جماعتِ کثیر کو قتل

[1] اجماع کے یہ معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسبِ وقت دیکھا اپنی فکر سے ویسی ہی رائے دے دی ہو اور اس پر شرع سے کوئی سند نہ ہو بلکہ اجماع کے یہ معنی ہیں کہ اس اجماع کے ہر ایک آدمی نے دلیلِ شرعی یعنی سنت رسول اللہ سے خلافت کو استنباط کیا۔ رسول اللہ نے خلفاء کی خلافت کے باب میں جس قدر تصریحیں اور اشارے فرمائے تھے ان کے لئے خلفاء کو خلافت کے لئے انتخاب کیا۔ اور اس وجہ سے ہر ایک آدمی ان کی خلافت کے قبول کر لینے کے لئے مکلف ہو گیا تھا۔ اور جب کہ پہلے عصر کے مجتہدوں نے اس صورت پر اتفاق کر لیا تو اجماع متحقق ہو گیا اور پھر کسی کو مخالفت کرنے کی مجال نہ رہی۔ ۱۲ منہ عفا اللہ تعالیٰ عنہ



کر ڈالا۔ ابتدا ہی میں تو خلافت آسانی سے ہاتھ آ سکتی تھی شیعہ ان کی خلافت کے باب میں نصوصِ خفیہ اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں (۱) حضرت علی رضؓ نے حالتِ رکوع میں ایک سائل کو انگوٹھی دے دی تھی۔ اللہ نے ان کی شان میں یہ آیت نازل کی اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ یہاں رَاكِعُوْنَ حال ہے يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ سے۔ پس اس صورت میں معنی یوں ہیں (تمہارا ولی اللہ اور اس کا رسول اور وہ مسلمان ہیں جو قائم رکھتے ہیں نماز کو اور دیتے ہیں زکوٰۃ ایسی حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والے ہیں) ولی اسے کہتے ہیں جس کا تصرف دوسرے پر نافذ ہو۔ یہاں تمام مسلمانوں کے معاملات میں تصرف کرنا مراد ہے۔ اور مفہوم خلافت و امامت بھی یہی ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں (الف) راکعون مؤمنوں کی صفت ہے اور آیت مذکور تمام مہاجرین و انصار کے حق میں نازل ہوئی ہے جن میں حضرت علی رضؓ بھی داخل ہیں (ب) ولی دوست اور مددگار کے معنی میں ہے مفہوم خلافت اور امامت پر دلالت نہیں کرتا (ج) ولایت زمانہ خطاب میں تو مراد ہی نہیں۔ کیونکہ اس وقت آنحضرتؐ زندہ تھے بعد کا زمانہ مراد لیا جائے گا جس کی کوئی حد نہیں (۲) آنحضرتؐ نے فرمایا تھا اے علی رضؓ تم مجھ سے بمنزلہ ہارونؑ کے ہو موسیٰؑ سے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جب آنحضرتؐ غزوۂ تبوک کو تشریف لے گئے تو حضرت علی رضؓ کو اپنے اہل و عیال میں چھوڑ گئے۔ منافقوں نے طعن کیا کہ حضرت ان کو حقیر جان کر چھوڑ گئے ہیں۔ حضرت علی رضؓ یہ باتیں سن کر آنحضرتؐ کے پاس چلے گئے۔ اور عرض کیا یا رسول اللہ منافق ایسا کہتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ جھوٹ کہتے ہیں میں نے تم کو اہل و عیال کی محافظت کے لئے چھوڑا ہے۔ تم لوٹ جاؤ۔ کیا تم اس سے خوش نہیں کہ تم مجھ سے بمنزلہ ہارونؑ کے موسیٰؑ سے ہو۔ اور اس مدت میں آنحضرتؐ ابن ام مکتوم کو لوگوں کی امامتِ نماز کے لئے اپنا خلیفہ کر گئے تھے۔ اگر حضرت علی رضؓ کی خلافت مطلق ہوتی تو امامت کے لئے بھی ان کو حکم دیتے۔ وہ صرف اہل بیتؐ کی خبر گیری کے لئے خلیفہ تھے اور یہ خلافت جزئی اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرتؐ کی وفات کے بعد بھی خلیفہ ہوں خصوصاً جب کہ معزول بھی ہو چکے ہوں مدینہ کو حضرتؐ کے لوٹنے کی وجہ سے۔ حضرت موسیٰؑ جب کوہِ طور پر مناجات کو گئے تھے تو ہارونؑ کو خلیفہ کر گئے تھے۔ موسیٰؑ کے بعد ہارونؑ خلیفہ نہ تھے اس لئے کہ وہ موسیٰؑ کے سامنے مر گئے تھے (۳) حضرتؐ نے ایک بار سب صحابہ کو جمع کر کے اور حضرت علی رضؓ کا ہاتھ پکڑ کے فرمایا تھا اَلَسْتُمْ تعلمون انی اولیٰ بالمؤمنین (کیا تم نہیں جانتے کہ میں مؤمنوں کے نزدیک ان کے نفسوں سے بھی اولیٰ ہوں) صحابہ رضؓ نے عرض کیا کہ یقیناً آپ ایسے ہی ہیں۔ پھر آپ نے وہی فرمایا اور صحابہ رضؓ نے وہی جواب دیا اس کے بعد آپ نے فرمایا بارِ خدایا جس شخص کا میں مولیٰ ہوں علی رضؓ بھی اس کا مولیٰ ہے۔ مولیٰ سے مراد اولیٰ بالامامۃ ہے۔ اور دلیل اس پر حضرتؐ کا یہ قول ہے الست اولیٰ بالمؤمنین۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مولیٰ یہاں پر حاکم اور والی کے معنی میں نہیں ناصر اور محبوب کے معنی میں ہے۔ صیغۂ مفعل افعل کے معنی میں نہیں آتا کہ مولیٰ کے معنی اولیٰ بالامامۃ لے سکیں اور مراد اُس سے امام لیں۔ اور اگر مولیٰ اولیٰ کے معنی میں تسلیم بھی کر لیں تو بھی اولیٰ بالامامۃ کے معنی میں لینا کہاں سے لازم آیا بلکہ مولیٰ سے مراد اولیٰ بالقرب والاتباع ہے جیسے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ (آدمیوں میں سے ابراہیمؑ کے ساتھ زیادہ قرب رکھنے والے وہ لوگ ہیں جو اس کی متابعت کرتے ہیں) اگر مولیٰ سے اولیٰ بالامامۃ مراد ہوتا تو حضرت علی رضؓ نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد اس حدیث سے اپنی خلافت پر استدلال کرتے۔ اور علمائے حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے بیان کرنے کا سبب یہ ہے کہ بعضے صحابہ حضرت علی رضؓ کے ساتھ یمن میں تھے۔ انہوں نے اس وجہ سے کہ حضرت علی رضؓ نے مالِ خمس میں سے ایک لونڈی اپنے پاس رکھ لی تھی حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان کی شکایت کی۔ ان صحابہ میں بریدہ اسلمی بھی شامل تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں مذکور ہے اور ذہبیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضؓ کی شکایت اور

عداوت سے صحابہ کی زبان اور دل کو روکنے کے لئے فرمایا تھا من کنت مولاہ فعلی مولاہ اور یہ بھی کہا تھا ان علیاً منی وانا منہ (علی رضؓ مجھ سے ہیں اور میں علی سے ہوں) جیسا کہ ترمذی رحؒ نے عمران بن حصین رضؓ سے روایت کی ہے اور اس سے مراد کمالِ اتحاد و یگانگت اور نسب میں مشارکت ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آپؐ نے عباس رضؓ کے حق میں بھی فرمایا تھا العباس منی وانا منہ، رواہ الترمذی۔

اثباتِ خلافت کا عمدہ طریقہ یہی ہے کہ اس کا انعقاد اجماع سے مانا جائے اور نبی علیہ السّلام کی وفات کے بعد صحابہ کا اجماع حضرت ابوبکر رضؓ کی خلافت پر ہوا تھا۔ جب انہوں نے بیعت چاہی تو سب نے قبول کی اور ان کی اطاعت اور انقیاد سے انکار نہ کیا اور دین و دنیا کے کاموں میں ان کا حکم مانا۔ حالانکہ بیعت کے وقت بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق میں یہ خیال کر لینا ہرگز روا نہیں کہ یہ لوگ صدیق رضؓ سے مل گئے یا کوتاہی کی۔ کیونکہ ان کی شان میں ہے لَا یَخَافُوْنَ لَوْمَۃَ لَائِمٍ (ڈرتے نہیں کسی کے الزام سے) اگرچہ حضرت علی رضؓ اور عباس اور طلحہ اور زبیر اور مقداد بن عمروؓ اور عتبہ بن ابی لہب اور خالد بن سعید بن العاص اور سلمان فارسی اور ابو ذر اور عمار بن یاسر اور براء بن عازب اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم نے پہلی بیعت کے وقت حضرت ابوبکر رضؓ سے بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی شریک ہو گئے اور ابوبکر رضؓ کی اتباع اختیار کر لی اور اجماع منعقد ہو گیا۔ بعضی روایتوں میں یہ ہے کہ حضرت علی رضؓ نے چھ ماہ کے بعد بیعت کی تھی۔ بعضی میں یہ ہے کہ تیسرے دن بیعت کی۔ بعضے کہتے ہیں کہ اسی دن یا دوسرے دن بیعت کی تھی۔ اور ان کی تاخیرِ بیعت کی نسبت علماء نے یہ وجہیں لکھی ہیں۔

(۱) حضرت علی رضؓ کو یہ امر شاق گذرا کہ وہ پیغمبر خدا کے اہلِ بیت اور اربابِ مشورت و اجتہاد میں سے تھے۔ بغیر ان کی صلاح کے انعقادِ خلافت کا معاملہ کیوں طے کر لیا (۲) تامل اور احتیاط اور امر صواب کی تلاش کی وجہ سے تاخیر کی (۳) پیغمبر خدا کی تجہیز و تکفین میں مشغول تھے۔ جب خلافت کا معاملہ طے ہوا اس کے بعد ملال و حزن کی وجہ سے مکان میں جا کر بیٹھ رہے اور قرآن کے جمع کرنے میں مصروف ہو گئے۔ بعضے کہتے ہیں کہ حضرت علی رضؓ نے دو بار بیعت کی۔ ایک بار انعقادِ خلافت کے تیسرے دن دوبارہ چھ ماہ کے بعد بیعتِ ثانی کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ جب باغِ فدک کے معاملہ میں حضرت علیؓ اور ابوبکر صدیق رضؓ میں گفتگو ہوئی اور لوگوں کو ثابت ہوا کہ ان میں ملال ہے تو ان کے اس وہم کو دفع کرنے کے لئے دوبارہ بیعت کی۔ بہرصورت علی مرتضیٰ رضؓ ہمیشہ ابوبکر رضؓ کی اتباع کرتے رہے۔ اور نمازِ فرض اور جمعہ اور عیدین میں ان کی اقتدار کرتے رہے۔ اور غزوۂ بنی حنیفہ میں کہ مسیلمہ کذاب وہاں مارا گیا، حضرتِ صدیق رضؓ کے ساتھ رہے، اور ایک لونڈی اس غزوہ کی غنیمت میں سے لی۔ اگر امامِ حق کے ہمراہ نہ ہوتے تو غنیمت میں تصرف جائز نہ تھا۔ اور کوئی عاقل یہ خیال نہ کرے گا کہ علی رضؓ جو شیرِ خدا اور امام اولیاء مرکز دائرۂ حق تھے قرآن ان کے ساتھ تھا اور وہ قرآن کے ساتھ۔ عمر بھر نماز اور جمیع طاعاتِ بدنی و مالی میں ایک ظالم کے تابع رہے اور باوجود اس کے کہ جانتے تھے کہ حق ہماری طرف ہے اور رسولِ خدا سے نص بھی اپنے واسطے سنی ہو مگر طلبِ حق میں کوشش نہ کریں اور خاموش بیٹھے رہیں اور اپنی عمر کو اہلِ باطل کی خواہشات کا اسیر کر دیں۔ ان کی نسبت تقیہ کا خیال کرنا ان کے دامنِ کمال پر دھبّہ لگانا ہے۔ یعنی علی کرم اللہ وجہہ نے دشمنوں کے دباؤ اور خوف سے طلبِ حق سے چشم پوشی کی اور اپنی جان کے خوف سے دم نہ مارا، یہ کیسی نکمّی بات ہے۔ اگر وہ پیغمبرِ خدا سے سن لیتے کہ میرے بعد خلیفۂ بلافصل تم ہو تو ضرور شانِ اسد اللّٰہی دکھلاتے۔ ذوالفقار کو میان سے باہر نکالتے۔ عرش سے اتری ہوئی تلوار کے جوہر دکھلاتے۔ آخر وہ تلوار جس نے جبرئیلِ امینؑ کے پر کاٹے اور وہ ذوالفقار جس نے جعفر جنّی کے دو ٹکڑے کئے کس دن کے لئے تھی۔ اور وہ شجاعت و مردانگی جو بدر



حنین کے کفار کو دکھلائی کس روز کے واسطے رکھ چھوڑی تھی۔ تقیہ اور خوف تو وہاں ہوتا ہے جہاں صاحبِ حق ضعیف اور مغلوب ہو۔ اور یہاں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ علی شیر خدا بڑے بہادر اور متوکل تھے اور فاطمۃ الزہراء رضؓ ان کی بی بی تھیں اور حسن و حسین رضؓ ان کے صاحبزادے تھے۔ اور عباس بن عبد المطلبؓ جیسے نامی اور عالیشان ان کے مشیر اور تابع تھے۔ اور زبیر رضؓ جیسے بہادر ان کے معاون تھے اور بنی ہاشم کا تمام نامی خاندان جن کا عرب لوہا مانتے تھے، ان کی معاونت کو آمادہ تھے۔ پھر کمزوری اور تقیہ کس واسطے تھا۔ پس ثابت ہوا کہ تمام صحابہ رضؓ نے ابوبکر صدیق رضؓ کی خلافت پر اجماع کیا ہے اور جس بات پر صحابہ بلکہ تمام علماء اور مجتہدین اتفاق کر لیں وہ حق ہے اور اس کا ثبوت یقینی ہو جائے گا گو ہر ایک[1] ان میں بمقتضائے المجتھد یخطی و یصیب کے خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن ان کی جمعیت کو ایک خاصیت ہے کہ وہ حق و صواب ہی پر ہوتی ہے اور اس میں خطا کا احتمال نہیں رہتا۔ اگر یہ احتمال روا رکھیں کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ ان کو خلافت کے لئے اختیار کرنے میں عمداً خطا اور ظلم کر گئے ہیں اور پیغمبر خدا کے حکم سے چشم پوشی کی ہے اور امرِ حق کو چھپایا ہے تو اس فساد کا احتمال یہاں تک بڑھے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اس کا تدارک ممکن نہ ہو اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلہ میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث انہیں کے ذریعہ سے ہم کو پہنچے ہیں۔ بہرصورت کوئی دلیل صحابہ کے اجماع سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اجماع کا سندی ہونا چاہیئے۔ اور نصِ ظنی غیر قطعی اس کی سندیت میں کافی ہے جیسا کہ علمِ اصولِ فقہ میں مقرر ہو چکا ہے۔

اور جب کہ خلافت حضرت ابوبکر رضؓ کی صحابہ کے اجماع اور اجتہاد سے مقرر ہو چکی اور اُن کے حکم کی بجا آوری سب مسلمانوں پر ضروری ہو گئی اور اُنہوں نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمر فاروق رضؓ کو خلیفہ بنا دیا اور ان کی خلافت کے لئے کاغذ لکھ دیا اور جو کچھ اس میں لکھا اس کے کرنے کی لوگوں کو ہدایت کی، اور تمام صحابہ رضؓ نے حضرت عمر رضؓ سے بیعت کر لی اور حضرت علی رضؓ نے بھی بیعت کر لی تو حضرت عمر رضؓ کی خلافت بھی اجماع کے ساتھ ثبوت کو پہنچ گئی۔ اور حضرت عمر رضؓ نے اپنی وفات کے وقت خلافت کا منصب حضرت علیؓ، عثمان، عبد الرحمٰن بن عوف، طلحہ، زبیر، سعد بن ابی وقاص رضؓ میں مشترک کر دیا اور ان سب نے عبد الرحمٰن بن عوف رضؓ کی رائے پر خلیفہ کا تقرر رکھا اور انہوں نے حضرت عثمان رضؓ کو اختیار کیا اور حضرت علیؓ اور تمام صحابہ رضؓ نے ان سے بیعت کر لی اور امورات دنیا و دین میں انہیں اپنا امیر مان لیا تو عثمان رضؓ کی خلافت بھی اجماع کے ساتھ ثبوت کو پہنچ گئی۔ اور حضرت عثمان رضؓ کے بعد حضرت علی رضؓ خود متعین تھے۔ اور تمام زمانہ کے آدمیوں سے اکمل و افضل بھی تھے تو وہ بھی گویا اہلِ حل و عقد کے اجماع سے خلیفۂ برحق اور امامِ مطلق ہیں اور مخالفین نے جو ان کے زمانۂ خلافت میں نزاع کی تو یہ استحقاقِ خلافت و حقِ امامت میں نہ تھی۔ بلکہ علمائے ماوراء النہر اور مفسرین اور فقہاء کے نزدیک اِن تمام فسادوں کا سبب معاویہ رضؓ کی خطائے اجتہادی ہے۔ اور خطائے اجتہادی مراد ہے اس سے کہ قاتلانِ عثمان رضؓ کی سزادہی میں جلدی چاہتے تھے۔ اور اہلِ حدیث نے روایاتِ صحیحہ کے تتبع کے بعد معلوم کیا ہے کہ یہ تمام منازعات معاویہ رضؓ

[1] میاں محمد شاہ صاحب محدث رامپوری نے اس مقام پر یہ کہا کہ ان مذہب والوں کے نزدیک حضرت علی رضؓ کی خلافت غالباً ثابت ہے مگر اس میں کسی قدر شک ہے جس کی وجہ سے معاویہ رضؓ نے ان سے مخالفت کی گو وہ اپنے اجتہاد میں خاطی تھے کیونکہ اگر ان کی خلافت کا ثبوت قطعی مان لیا جائے گا تو معاویہ رضؓ کی خطائے اجتہادی کا قول باطل ہو جائے گا۔ خطائے اجتہادی ان کی اسی وقت تک قابلِ قبول ہے کہ خلافت جناب امیرؓ کے ثبوت میں کسی قدر شک و شبہ کو راہ دی جائے۔ اور شاہ عبد العزیز صاحبؒ کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ بعضے علماء (باقی صـ ۹۴ پر)

کی طمعِ نفسانی سے خالی نہ تھے۔ ان معاملات میں امویت کی خصومت اور جنابِ ذی النورین رضؓ کے ساتھ قرابت ہونے کے تعصب کو پورا پورا دخل تھا۔ پس ان کے فسادوں کا منشا بغاوت اور خروج تھا امام برحق کی اطاعت سے۔ اِن لوگوں کے نزدیک معاویہ رضؓ سے خطائے منکر واقع ہوئی۔ مولوی جامیؒ کہتے ہیں ؎

وان خلافیکہ داشت با حیدر ۔۔۔ در خلافت صحابیٔ دیگر
حق درانجا بدستِ حیدر بود ۔۔۔ جنگ با او خطائے منکر بود

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك و امارة ـ (اور خلافت تیس برس کامل رہی۔ اس کے بعد بادشاہت اور حکومت و سلطنت ہوگئی) اس مضمون کی ایک حدیث ترمذی اور ابو داؤد اور احمد نے سفینہ سے روایت کی ہے۔ حضرت ابوبکر رضؓ نے دو برس اور چار مہینے خلافت کی اور حضرت عمر رضؓ نے دس برس اور چھ مہینے اور حضرت عثمان رضؓ نے چند روز کم بارہ برس اور حضرت علی رضؓ نے چار برس اور نو مہینے۔ اس حساب سے چاروں خلفاء کی خلافت انتیس برس اور سات مہینے میں تمام ہوتی ہے اور پانچ مہینے جو باقی رہے ان میں حضرت امام حسن رضؓ خلیفہ رہے۔ پس یہ بھی خلفا میں سے ہوئے۔ خلافتِ نبوی کی اسی قدر مدّت مقرر تھی جس میں دو باتوں کا ہونا ضرور تھا (۱) ملک میں قدرت حاصل ہونا (۲) ارکانِ اسلام کا قائم رکھنا۔ خلافت نبوی کے معنی سوائے ان دو امروں کے نہیں ہیں، شرعی خلافت اسی کو کہتے ہیں جب خلافتِ نبوی کا زمانہ گذر چکا اور حکومت و سلطنت کا دور شروع ہوا تو حضرت امام حسن رضؓ نے معاویہ رضؓ سے صلح کر لی۔ اس لئے انہیں اہلِ سنت و جماعت نے اسلام کا پہلا سلطان مانا ہے۔ اور حضرت امام حسن رضؓ کا صلح کرنا کچھ قلت و ذلت کی وجہ سے نہ تھا اس لئے کہ ان سے چالیس ہزار مہاجرین اور انصار اور تابعین نے بیعت کی تھی اور ان کے ساتھی جنگ کو پسند کرتے تھے اور صلح سے راضی نہ تھے۔ سیّد مرتضیٰ پیشوائے امامیہ نے روایت کی ہے کہ حضرت امام حسن رضؓ نے وقتِ صلح کے خطبہ فرمایا کہ معاویہ رضؓ نے نزاع کی مجھ سے اس چیز میں (یعنی خلافت میں) جو میرا حق تھا نہ کہ ان کا۔ میں نے امت کی بہتری اور فتنہ کا موقوف ہونا صلح میں دیکھا اور تم نے مجھ سے بیعت کی ہے اس بات پر کہ جس سے میں صلح کروں تم بھی اس سے

(بقیہ از صہ۹۳) کہتے ہیں کہ چونکہ معاویہ رضؓ کو رتبۂ اجتہاد حاصل نہ تھا اس لئے اگر وہ اس اجماع میں شریک نہ ہوئے جو خلافت حضرتِ علی رضؓ کے لئے مقرر ہوا تھا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ س۔ صحیح بخاری میں ابن عباس رضؓ کا یہ قول معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں مروی ہے انہ فقیہ یعنی وہ فقیہ ہیں۔ فقیہ محدثین کی اصطلاح میں مجتہد کو کہتے ہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ معاویہ رضؓ کے مجتہد ہونے میں کلام نہیں۔ ج۔ شاہ صاحبؒ نے ان اقوال میں توفیق و تطبیق یوں پیدا کی ہے کہ معاویہ رضؓ کو آخرِ عمر میں رتبۂ اجتہاد حاصل ہوا تھا ابتدا میں ان کو یہ مرتبہ حاصل نہ تھا کیونکہ علم کم تھا اور تمام احادیث پر عبور بھی نہ تھا۔ نہ جناب سرورِ کائناتؐ نے کسی مسئلہ میں ان کا اجتہاد پسند کیا تھا کہ ان کا اجتہاد مفتیٰ بہا اور معتبر سمجھا جاتا۔ اور نہ اس کے بعد عرصۂ دراز تک ان میں اجتہاد کی قوت آئی۔ آخرِ عمر میں انہوں نے دوسرے صحابہ سے بہت سی احادیث سنتے سنتے بعض مسائل فقہ میں دخل پا لیا تھا۔ یہی مراد ہے ابن عباس رضؓ کے قول سے۔ پس جس نے ان کو مجتہد نہ سمجھا اور جس نے سمجھا دونوں کی رائے درست ہے اور معاویہ رضؓ نے اس اجماع میں جو شرکت نہ کی جو حضرت علی رضؓ کی خلافت پر منعقد ہوا تھا تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ ان کو اس وقت رتبۂ اجتہاد کی قدرت نہ تھی کہ اہل حل و عقد سے سمجھے جاتے۔ ۱۲ منہ عفا اللہ تعالیٰ عنہ۔ (حاشیہ صفحہ ہذا) لہ لیکن محققین علمائے اہل سنت کے نزدیک خطائے اجتہادی ہی ثابت ہوتی ہے مستفاد از تقریر جناب مولوی محمد ظہور الحسین صاحب زاد اللہ تعالیٰ علمہ وکمالہ ۱۲ منہ عفا اللہ تعالیٰ ذنوبہ و ستر اللہ تعالیٰ عیوبہ۔



صلح کرو اور جس سے میں جنگ کروں تم بھی اس سے جنگ کرو۔ میرے نزدیک مسلمانوں کے خون کی نگہداشت اس سے بہتر ہے کہ ان کا خون بہایا جائے۔ میں نے صلح تمہاری بہتری کے خیال سے کی ہے۔ پس یہ صلح حضرت امام حسن رضؓ کی مقبول تھی۔ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو ان کی نسبت فرمایا تھا لعل الله يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين، رواه البخاري عن ابي بكرة (امید ہے کہ اللہ صلح کرا دے ان کی وجہ سے مسلمانوں کی دو بڑی جماعتوں میں) محققینِ اہل سنت کے نزدیک یہاں صلح سے یہی صلح مراد ہے۔ پس جن لوگوں کے نزدیک بغاوت کا اطلاق معاویہ رضؓ پر تھا اس صلح کے بعد وہ بھی نہ رہا۔ امام حسن رضؓ کے ان کے ساتھ بیعت کر لینے سے ان کا اسلام اور قابلِ حکومت ہونا ثابت ہوگیا۔

س۔ امام حسن رضؓ نے بوجہ کمزوری کے بیعت کی تھی۔

ج۔ کمزوری کی حالت میں ان کو اسی قدر پہنچتا تھا کہ اپنی جان لے کر علیحدہ ہو جاتے نہ کہ جس سے چاہتا اس سے بیعت کر لینا۔

والمسلمون لابد لهم من امام (اور مسلمانوں کے لئے ایک امام ضرور چاہیئے) امامت ریاستِ عامہ ہے لوگوں کے دین و دنیا کی حفاظت کے لئے بطور نیابت کے رسول کی طرف سے۔ ریاستِ عامہ کی قید سے قاضی اور امرار نکل گئے کہ ان کی ریاست عام نہیں ہوتی۔ بلکہ خاص لوگوں پر ہوتی ہے۔ اور لوگوں سے مراد مسلمان ہیں اور جو ان کے حکم میں ہو جیسے ذمّی وغیرہ۔ اور کبھی امامت کے معنی بادشاہت اور سلطنت کے لیتے ہیں اس لئے کہ سلطان گو نیک سیرت نہ ہو مگر وہ بھی بہت سے کاموں جیسے جہاد و اقامتِ جمعہ و عیدین وغیرہ میں نیابتِ رسول کی عزت سے منسوب ہوتا ہے۔

اب غور سے سنو کہ امام کا مقرر کرنا بعد ختم زمانۂ نبوت کے واجب ہے یا نہیں اور واجب ہے تو کیا خدا تعالیٰ پر واجب ہے یا خلق پر۔ اور پھر خلق پر واجب ہے تو ثبوت اس وجوب کا دلیلِ شرعی کے ساتھ ہے یا عقلی کے۔ پس خوارج یہ کہتے ہیں کہ کسی طرح امام کا مقرر کرنا واجب نہیں۔ اسماعیلیہ اور امامیہ کہتے ہیں کہ اللہ پر امام کا مقرر کرنا عقلاً واجب ہے، قانونِ شرع کی محافظت کے ساتھ تا کہ یہ قانون تقرر ائمہ کی خدا کی طرف سے واجب ہونے کی علامت اور معرف رہے کیونکہ اس بات کے سمجھنے کے واسطے ایک جتانے والے کی ضرورت ہے سو جتانے والا یہ قانون شرع رہے گا۔ اہلِ سنت اور معتزلہ اور بعض فرقوں کی یہ رائے ہے کہ مخلوق پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ مگر معتزلہ کے نزدیک عقلاً واجب ہے۔ اور زیدیہ کا بھی یہی مشرب ہے مگر ہشام بن عمر غوطی معتزلی اور اس کے اتباع کے نزدیک امن و امان کی حالت میں امام کا مقرر کرنا واجب ہے تا کہ شعائرِ اسلام کو ظاہر کرے اور فتنہ و فساد کی حالت میں ضروری نہیں۔ اس لئے کہ سرکش لوگ اس کی اطاعت نہ کریں گے تو خونریزی ہوگی۔ اور ابوبکر اصم معتزلی اور اس کے اصحاب کی یہ رائے ہے کہ فتنہ و فساد کے وقت میں امام کا مقرر کرنا واجب ہے، امن و اطمینان کی حالت میں ضروری نہیں۔ اس وقت میں امام کی کیا حاجت ہے۔ اور بعضے معتزلہ جیسے جاحظ اور کعبی اور ابو الحسین یہ کہتے ہیں کہ عقلاً و سمعاً دونوں طرح واجب ہے۔ اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک بدلیلِ سمعی۔ اور اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) صحابہ رضی اللہ عنہم نے خلیفہ مقرر کرنے کو آنحضرتؐ کے دفن پر مقدم کیا تھا۔ پس اگر شرع کی رُو سے ان کو یہ نہ معلوم ہو جاتا کہ خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے تو وہ ایسے بڑے کام پر ہرگز ہاتھ نہ ڈالتے۔ (۲) عبد اللہ بن عمر رضؓ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی

امام کی اطاعت سے خروج کرے تو وہ اللہ تعالیٰ سے قیامت میں ایسی حالت میں ملے گا کہ اس کے لئے ایمان کی دلیل نہ ہوگی اور جو کوئی اس حال میں مرے کہ اس کی گردن میں امام کی بیعت نہ ہو تو وہ مرے گا جاہلیت کا سا مرنا۔(۳) خدا تعالیٰ نے جہاد کرنا اور احکام شرع کے موافق فتویٰ دینا اور علومِ دین کو پھیلانا اور ارکان اسلام کا قائم رکھنا اور کفار کو عملداریٔ اسلام سے بھگانا اور اچھی باتیں جاری کرنا اور بری باتوں کا مٹانا فرض بالکفایہ گردانا ہے۔ اور یہ باتیں بدون سلطان کے مقرر کئے سرانجام نہیں پا سکتیں۔ اور مقدمۂ واجب واجب ہے۔ پس مکلفین پر واجب ہے کہ ایک آدمی کو اپنا امام اور رئیس بنا دیں اور اس کی اطاعت شرعی احکام میں کریں اور ایسی باتوں میں اس کی معاونت کرتے رہیں۔ اس واسطے کہ انسان کی طبیعت میں یہ بات پڑی ہوئی ہے کہ ہر ایک فرقہ اپنے واسطے رئیس مقرر کرے۔ لیکن شارع نے شرائط اور لوازم رئیس کے بیان کر دیئے ہیں تاکہ جب ان شرائط کے موافق رئیس کا تقرر ہو تو بے انتظامی نہ پڑے اور شریعت کے آئین بھی یہی ہیں کہ انسان کے جبلی امور میں تعین اور تخصیص نہیں کرتی بلکہ بوجہ کلی اوصاف و شرائط اور لوازم ان کاموں کے جن سے اصلاحِ عالم اور حفظِ انتظام متعلق ہوتا ہے بیان کر دیئے۔ اور تعیین و تخصیص کو صاحبِ احتیاج کی عقل پر خواہ ایک ہو یا بہت سے چھوڑ دیئے ہیں۔ مثلاً نکاح کے اوصاف کہ منکوحہ ایسی ہو اور شرائط نکاح مثلاً شہادت و کفالت اور مہر و ولایت اور لوازم نکاح جیسے نان و نفقہ وغیرہ باتیں تو بتلا دی ہیں مگر منکوحات کا تعین نہیں کیا کہ فلاں کے ساتھ نکاح کرنا چاہیئے۔

يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسدّ ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمعة والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم۔

(کہ ان مسلمانوں میں احکام جاری کرے۔ اور ان کو اعمالِ بد کی سزائیں دے اور دشمنوں کو ان پر سے روکے اور ان کے لشکروں کو سامان دے اور ان سے صدقات وصول کرے۔ اور سرکشوں کے سر دبائے اور چوروں اور رہزنوں کو زیر کرے۔ اور جمعہ اور عید قائم کرے اور جھگڑوں کو دور کرے جو لوگوں میں واقع ہوتے ہیں اور حقوق کے ثابت کرنے کی گواہیاں سنے اور جن بچوں کے ولی نہیں ان کے نکاح کرے اور مسلمانوں میں غنیمتوں کے مال تقسیم کرے جو کفار سے جہاد کرنے میں ہاتھ آئے ہوں)۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ امام پر واجب ہے کہ دینِ محمدی کی حفاظت کرے اس طور پر جس طرح آنحضرتؐ کے اقوال و افعال سے ثابت ہو اور سلفِ صالح نے اس پر اجماع کیا ہو اور اس کے ساتھ مخالفین کا انکار بھی کرتا ہو۔ اور انکار کی صورت یہ ہے کہ مرتدوں کو قتل کرے اور بدعتیوں کو سزا دے۔ اور ارکانِ اسلام یعنی جمعہ اور جماعت اور زکوٰۃ اور حج اور روزہ کو قائم رکھے۔ جس شہر میں خود مقیم ہو وہاں تو خود ان کا اہتمام کرتا رہے۔ اور دور و دراز شہروں کی مساجد میں امام مقرر کرے اور عامل اور صدقہ لینے والے متعین کرے۔ اور کسی کو امیر الحج بنا کر بھیجے اور مدرسے جاری کرے۔ اور تعلیم کے لئے شہر اور بستیوں میں معلم مقرر کرے۔ اور امام کو یہ بھی چاہیئے کہ بذاتِ خاص مقدمات اہل خصومت کے فیصل کرے اور قاضی اور مفتی اس کام کے لئے رکھے اور اسلام کے شہروں کو کفار کی چڑھائی سے بچائے۔ اور چوروں اور رہزنوں کی بیخ کنی کرے اور سرحدِ دارالاسلام کو جنگی سامان اور فوج سے مضبوط کرے اور دشمنانِ دین کے ساتھ جہاد کرے اور لشکر تیار کرے۔ اور ان



کے کھانے پینے کے واسطے رسد جمع کرے اور کفار سے لڑائی کر کے جزیہ وصول کرے اور خراج لے اور اس مال کو اسکے موقع پر خرچ کرے اور قاضی اور مفتی اور مدرس اور واعظوں کے ساتھ ہمیشہ اپنی رائے سے سلوک کرتا رہے مگر اسراف یا کمی نہ کرے۔ اور ریاست کے کاموں کے لئے ایسے لوگ انتخاب کرے جو امانتدار، عادل اور خیر خواہِ خلائق ہوں۔ اور ہمیشہ رعیت اور فوج اور امراء اور غازیوں اور قاضیوں اور نائبوں وغیرہ کے حالات کی اطلاع حاصل کرتا رہے تاکہ کسی سے ظلم اور خیانت عمل میں نہ آئے۔ غرضیکہ مدار کار امامت اور ریاست اور سلطنت کا یہ ہے کہ ظالموں سے مظلوموں کی دادرسی کرے! اور جب اس کو معلوم ہو کہ کفار یا باغی مسلمانوں کو تنگ کرتے ہیں ان کے حقوق لیتے ہیں تو ان کے دفعیہ کی قدرت رکھتا ہو۔ آرام طلب عیش پسند نہ ہو۔ کفار کے جبر و ظلم مسلمانوں پر دیکھ کر خاموش نہ بیٹھا رہے اور ان کے ساتھ چاپلوسی نہ رکھے۔ اور جو امام کہ مصلے پر بیٹھنے والا تسبیح کا ہاتھ میں رکھنے والا، ہمیشہ کتبِ علمیہ کا مطالعہ کرنے والا، طلبا کو پڑھانے والا، مشکل علموں میں کتابیں تصنیف کرنے والا، دقائق کا حل کرنے والا اور خونریزی اور قتل و غارتِ اعداء اللہ سے بچنے والا ہو، اور اس کے عہد میں بعض آدمی بعض پر ظلم کریں اور قوی ضعیفوں کو ستائیں، اور شریفوں کو مفسدوں کے ہاتھ سے آبرو بچانی مشکل ہو تو ایسے امام کی احتیاج مسلمانوں کو نہیں۔ کیونکہ جو کچھ امامت اور سلطنت کے لئے ضروری ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔

ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا

(پھر امام کو چاہیئے کہ ظاہر ہو نہ کہ چھپا ہوا اور نہ انتظار دکھایا گیا) اہلِ سنت کا یہی مذہب ہے کہ ظہور کو شرطِ امامت جانا ہے۔ مگر شیعہ اس شرط کے منکر ہیں۔ اور اس انکار میں وہ عقل و نقل دونوں کے مخالف ہیں۔ مخالفتِ عقلی کی یہ صورت ہے کہ غرض امام کے تقرر سے یہ ہے کہ حدودِ الٰہی کو قائم کرے اور کفار سے مقابلہ کے لئے لشکر آراستہ رکھے اور دینِ اسلام کا حامی ہو اور محافظت اور انتظاماتِ مسلمین اور اجرائے کلمۃ اللہ اس سے وقوع میں آئے اور تمام اموراتِ دینی کی محافظت کرے اور ممنوعات کو روکے اور احکامِ شرعی کو پھیلائے اور لوگوں کو ان کے گناہوں کی سزا پہنچائے۔ اور حاکم اور قاضی اور مفتی مقرر کرے۔ اور یہ تمام باتیں بدون ظہورِ امام اور بغیر اس کے غلبہ اور تسلط کے مفسدوں پر ممکن نہیں۔ جب تک اس کا رعب داب دشمنوں پر نہ چھا جائے گا اور اس کی شوکت ترقی نہ کرے گی کبھی وہ تمام باتیں درست نہ ہوں گی۔ اور اگر یہ چیزیں حاصل نہ ہو سکیں تو پھر امام کا مقرر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں اور عبثِ محض۔ کارخانۂ خدائی کا چلنا محال ہے۔ اور مخالفتِ نقلی یہ ہے کہ قرآن میں آیا ہے وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا (وعدہ کیا اللہ نے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں تم میں سے اور نیک کام کئے ہیں کہ وہ ضرور خلیفہ کرے گا ان کو ملک میں جیسا کہ خلیفہ کیا تھا ان سے اگلوں کو اور البتہ جما دے گا ان کے لئے دین ان کا جو پسند کر دیا ہے ان کے واسطے۔ اور اُن کو ان کے بدلے میں امن دے گا) اور سورۂ حج میں ہے اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (وہ لوگ اگر ہم قدرت دیں ان کو ملک میں تو قائم رکھیں نماز اور دیں زکوٰۃ اور نیک کاموں کا حکم کریں اور بُرے کاموں سے روکیں) پس معلوم ہوا کہ امام بنانے سے مقصود دین کی قوت اور اہل خیر و صلاح کو امن پہنچانا اور نماز و روزہ اور جمعہ اور جماعت اور عیدین اور تحصیل زکوٰۃ و صدقات اور فقراء پر ان کی تقسیم اور امرِ الٰہی کی تعمیل کرانا اور نواہی سے روکنا اور جہاد کی تیاری وغیرہ ہے۔ اور سورۂ بقرہ میں ہے وَابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (ہمارے لئے بادشاہ مقرر کر تاکہ ہم لڑائی کریں اللہ کی راہ میں)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جہاد فی سبیل اللہ ہر بادشاہ کے مقرر کرنے سے مقصود ہے اور سورۂ سجدہ میں ہے وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا (اور کئے ہم نے ان میں سے ائمہ یعنی سردار جو ہمارے حکم کے ساتھ ہدایت کرتے تھے جب انہوں نے صبر کیا) اس سے معلوم ہوا کہ آدمیوں کی ہدایت اور ان سے مخالطت کی مشقت یہ باتیں گوارا کرنا اور ان پر صبر رکھنا امامت کے لوازم سے ہے۔

اور یہ جو بعضے امامیہ کہتے ہیں کہ ائمہ کا لوگوں سے مخفی ہونا اپنی جانوں کے خوف سے تھا کہ لوگوں نے انہیں دھمکایا اور ڈرایا کہ وہ چھپ رہے اور اظہارِ امامت سے جان چرائی۔ رفتہ رفتہ امام وقت محمد ابوالقاسم مہدی منتظر نے کہ بارہویں امام ہیں ۳۲۸ھ میں غیبتِ کبریٰ اختیار کر لی اور سوائے نام کے ان کا نشان باقی نہ رہا۔ اور یہ مختفی ہو جانا ائمہ و اوصیاء کی سنت ہے۔ آنحضرتؐ بھی خوفِ اعداء سے غار میں چھپ گئے تھے۔ یہ قول صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اہل سنت و شیعہ کے کسی مؤرخ نے یہ نہیں لکھا ہے کہ کسی عہد میں کسی سلطان یا بادشاہ نے امام وقت کو ڈرایا اور دھمکایا ہے۔ اور امامیہ ثابت کرتے ہیں کہ ائمہ کی موت اپنے قبضۂ قدرت میں ہے۔ وہ اپنے اختیار سے مرتے ہیں۔ اور جب کہ موت ان کے بس کی ٹھہری تو پھر کس بات کا خوف رہا۔ اور یہ کیسا لطف الٰہی ہے کہ وہ امام وقت کو ظاہر ہونے کی قوت و قدرت نہیں بخشتا۔ علاوہ اس کے اگر چھپنا بوجہ خوفِ اعداء کے خدا کے حکم کے مطابق واجب ہے تو جو انبیاء و اوصیاء مثلاً حضرت زکریا و یحییٰ اور امام حسین علیہم السلام مخفی نہ ہوئے وہ تارکِ واجب ٹھہرے۔ اور اگر واجب نہیں مندوب یا مباح ہے تو لازم آیا کہ جو ائمہ مخفی ہوئے انہوں نے کارِ واجب یعنی تبلیغِ احکام اور اقامتِ دین کو ایک امرِ مندوب یا مباح کے لئے ترک کیا۔ اور یہ بات بُری ہے اس سے معلوم ہوا کہ مہدئ موعود محمد بن حسن عسکری نہیں۔ بڑی دلیل اس پر یہ ہے کہ شیعہ امامیہ کے اصول میں سے یہ امر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ اور اللہ پر یہ بات جائز نہیں کہ زمانہ امام سے خالی رکھے۔ اور ان کے نزدیک امامت کا حصر انہیں بارہ اماموں میں ہے جن کے لئے عصمت کا واجب ہونا ثابت کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ بات لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جو کچھ واجب تھا اسے ترک کیا۔ حسن عسکری کی وفات کے بعد ان کے بیٹے محمد کو امام نہ بنایا بلکہ کارِ امامت کو آخر زمانہ تک کے لئے ڈھیل میں ڈال دیا۔ اگر امامیہ جواب میں یہ کہیں کہ محمد ابوالقاسم بن حسن عسکری اس وقت بھی امام ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ ایسے امام کے وجود سے کیا فائدہ جو چھپا ہوا رہتا ہے، عاجز ہے ظلم کے دور کرنے پر قادر نہیں۔ اب زمانہ آنحضرتؐ کی وفات کو بھی زیادہ ہوا۔ کفار نے ہر طرف سے زور باندھ لیا ہے۔ مسلمان ضعف کی حالت میں ہیں۔ باوجودیکہ محمد بن حسن سے قبل جو زمانہ آنحضرتؐ سے قریب تھا مسلمان زوروں پر تھے، کفار دب رہے تھے، دینِ اسلام کو عروج تھا تو ائمہ برابر ہوتے رہے۔ حالانکہ ان ائمہ کی اس وقت کے سلاطین کے سامنے کوئی احتیاج نہ تھی۔ ایسے امام عادل کی جو دین اسلام کا مددگار رہو عدل دنیا میں پھیلائے اب بڑی احتیاج ہے۔ پس صحیح یہ ہے کہ مہدی زمانۂ قیامت کے قریب پیدا ہوں گے اور محمد بن حسن مہدئ موعود نہیں ان کا تو انتقال ہو چکا ہے۔ چنانچہ عروۃ الوثقیٰ میں اس کی تصریح کی ہے۔

ویکون من قریش (اور امام قریش میں سے ہو) جیسا کہ جناب سرورِ کائناتؐ نے فرمایا ہے الائمة من قریش (امام قریش سے ہیں) یہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق رضؓ نے خلافت کے معاملہ میں انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب نے تسلیم کر لیا۔ اور قریش عرب میں نام ہے ایک خاص قبیلہ کا اسماعیل علیہ السلام کی اولاد سے کہ ہمارے پیغمبرؐ اور اکثر اصحاب کبار بھی اسی قبیلہ سے تھے۔



ولا یجوز من غیرهم (اور نہیں جائز سوائے ان قریش کے) لیکن قرشیت مشروط ہے حالتِ اختیاری میں۔ پس دیدہ و دانستہ اگر غیر قرشی کو امام کریں تو گنہگار ہوں گے، مگر امامت اس کی منعقد ہو جائے گی۔ اور پھر خروج اس پر جائز نہ ہوگا اور اگر غیر قرشی بہ تسلط بادشاہ بن جائے گا تو وہ خود گنہگار ہوگا۔ رعایا پر اطاعت اس کی فرض ہوگی۔ کیونکہ نصوصِ قرآن و سنت سے ثابت ہے کہ اطاعت اولی الامر کی واجب ہے اور خروج اس پر حرام ہے۔ کیونکہ اس کی نافرمانی سے فساد پیدا ہوگا، قتل و گرفتاری وقوع میں آئے گی۔ حق تحقیق یہ ہے کہ دلیل اس بات کی کہ امام قریش میں سے ہو یہ حدیث ہے الائمة من قریش اور الناس تبع لقریش (یعنی آدمی تابع ہیں قریش کے) جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں ابوہریرہ رضؓ سے مروی ہے۔ اور لا یزال هذا الامر فی قریش (ہمیشہ رہے گا یہ کام قریش میں) جیسا کہ ابن عمر رضؓ سے بخاری و مسلم لائے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ بعضے الفاظ حصر پر دلالت کرتے ہیں لیکن وہ حدیثیں کہ جن میں علی العموم اطاعت کو واجب کیا ہے اس مفہوم کے حصر کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور قرآن مجید نے اس پر تصریح کی ہے بلکہ ایک دلیل غیر قریش کی اطاعت کو بالتخصیص واجب کرتی ہے۔ جیسے انس رضؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے اسمعوا واطیعوا وان استعمل علیکم عبد احبشیا کان راسه زبیبة (سنو اور اطاعت کرو اگرچہ عامل کیا جائے تم پر غلام حبشی گویا کہ سر اس کا انگور ہے۔ یعنی انگور کی طرح ہے سفیدی و سیاہی میں) اور ام الحصین رضؓ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہے ان امر علیکم عبد مجدع یقودکم بکتاب اللہ فاسمعوا له واطیعوا (اگر امیر کیا جائے تم پر نکٹا کنکٹا حکم دے تم کو موافق حکم خدا کے تو اس کا حکم سنو اور فرمانبرداری کرو) اور احمد اور ابن ماجہ اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے علیکم بالطاعة وان کان عبدا حبشیا فانما المؤمن کالجمل الانف اذا قید انقاد (اطاعت کرو گو غلام حبشی ہو۔ اس لئے کہ مؤمن اس اونٹ کی طرح ہے جس کی مہار ہو کہ جب وہ کھینچا جاتا ہے تو اطاعت کرتا ہے) اور جو شخص امام اور سلطان میں تفریق کرتا ہے اس پر یہ حدیثیں حجت ہیں خصوصاً جب کہ حضرتؐ نے یہ فرمایا ہے الخلافة ثلاثون سنة ثم یکون ملکا (خلافت تیس برس تک ہوگی۔ بعد اس کے بادشاہت ہو جائے گی) جیسا کہ سفینہ رضؓ سے ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے۔ اور یہ بھی خیال کرنا چاہیئے کہ یہ قول آنحضرتؐ کا کہ "ائمہ قریش میں سے ہیں" اس طور پر ہے جیسے کہ آپؐ نے یہ خبر دی ہے اذان حبشہ میں ہے اور قضا اندلس میں ہے۔ پھر جو جواب ان حدیثوں کے حصر کو توڑنے کے لئے دیا جائے گا وہی اس حدیث کا بھی ہو سکتا ہے۔

ولا یختص ببنی هاشم واولاد علی رضی اللہ عنه (اور امام ہونے کے لئے بنی ہاشم اور اولادِ علی رضؓ کی کچھ خصوصیت نہیں) یہ قیدیں شیعہ نے لگا دی ہیں کہ امام کا ہاشمی ہونا ضروری ہے۔ اس سے یہ مطلب ہے کہ امامت حضرت ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی باطل ٹھہرے۔ اور علوی کہنے سے یہ مدعا ہے کہ عباسیوں میں امامت باطل ہو۔ پس ان کے نزدیک امام بعد جناب رسالتمآبؐ کے بلافصل علی بن ابی طالب رضؓ ہیں۔ اور ان کے بعد گیارہ امام ان کی ذریت سے ہیں۔

ولا یشترط (فی الامام) ان یکون معصوما (اور امام کے لئے کچھ یہ شرط نہیں کہ معصوم ہو) عصمت علمائے اہلِ سنت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے میں گناہ پیدا نہ کرے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک عصمت عبارت ہے ایک ایسی ملکی اور نفسانی صفت سے کہ جس میں وہ وصف ہوتا ہے تو وہ گناہ سے بچتا رہتا ہے۔ اور یہ صفت ابتداءً اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو گناہ کو بُرا اور طاعت کو اچھا جانتا ہو۔ اور پھر اوامر و نواہی کے متعلق پے در پے

وحی کے نازل ہونے سے یہ صفت راسخ ہو جاتی ہے۔ اور ایسے شخص سے گناہِ صغیرہ سہواً یا عمداً ابتدائے احوال میں صادر ہو سکتے ہیں اس واسطے کہ یہ صفتِ نفسانی اس وقت میں حاصل تو ہوتی ہے مگر مضبوط نہیں ہونے پاتی۔ پھر بتدریج جم جاتی ہے، اور اس کے جم جانے کے بعد گناہِ صغیرہ بھی معصوم سے سرزد نہیں ہوتے۔ اور علمائے معتزلہ عصمت کی یوں تعریف کرتے ہیں کہ وہ ایک خاصیت ہے جو نفسِ انسان میں ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخصِ معصوم سے گناہ نہیں صادر ہو سکتے مگر یہ قول غلط ہے اس واسطے کہ جب صاحبِ عصمت سے گناہ کا صدور ممنوع ہے تو پھر وہ گناہ کے نہ کرنے پر ثواب کیوں پاتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا کرنا اپنے اختیار میں نہیں ہے اس کے نہ کرنے پر ثواب نہیں ملتا ہے اس واسطے کہ وہ اپنی قدرت سے باہر ہے۔ علاوہ اس کے اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ انبیاء کو حکمِ الٰہی ہے کہ وہ گناہ سے بچیں۔ ان کو ترکِ گناہ پر ثواب ملے گا۔ پھر اگر گناہوں کا انبیاء سے واقع ہونا ممتنع ہوتا تو حکمِ الٰہی ان کو ترکِ گناہ کے لئے اور اس ترک پر ثواب ملنے کے لئے کیوں صادر ہوتا۔ اس واسطے کہ جو چیز اختیار سے باہر ہے نہ اس کے ترک کرنے کے لئے حکم کیا جاتا ہے اور نہ اس کے ترک پر ثواب ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے حبیب کو سمجھاتا ہے قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (کہہ اے محمد میں بھی آدمی ہوں جیسے تم۔ وحی کی جاتی ہے میری طرف اس بات کی کہ تمہارا معبود یکتا ہے) یہ ارشادِ ربانی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انبیاء تقاضائے بشریت میں تمام آدمیوں کے مثل ہیں۔ اور انسانوں میں اور ان میں امتیاز صرف وحی سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں جس طرح اور آدمیوں سے گناہ ہوتے ہیں اگر ان سے بھی سرزد ہوں تو محال نہیں ہے۔ بہر صورت عصمت انبیاء سے مخصوص ہے۔ اور امام کا معصوم ہونا خطا سے علم و اجتہاد میں ضروری نہیں۔ اور نہ گناہ کے صدور کا ممتنع ہونا امامت کے شرائط میں سے ہے۔ البتہ امام بنانے کے وقت یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ صاحبِ عدالت ہو یعنی گناہ کبیرہ کا مرتکب اور صغیرہ پر مُصر نہ ہو۔

اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کا قول ہے کہ صحتِ امامت میں عصمت شرط ہے اور عصمت کے یہ معنی کہتے ہیں کہ نہ تو خطا فہم میں ہو اور نہ گناہ عمل میں صادر ہوں۔ پس ان کے نزدیک امام کا ظاہر اور باطن دونوں معصوم ہونا واجب ہے۔ بخلاف اہلِ سنت کے کہ ان کے نزدیک باطن کا اعتبار نہیں صرف ظاہر میں صاحبِ عدالت ہو۔ اور شیعہ کے مذہب کے بموجب چونکہ عصمت ظاہری اور باطنی خلق کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے، پس ناچار مقرر کرنا امام کا خدا کی طرف سے ہے نہ کہ خلق کی طرف سے۔ اور اپنے قول پر دلیل اس آیت کو لاتے ہیں کہ جس وقت حضرت ابراہیمؑ نے خدا سے چاہا کہ امامت میری ذریت کو عطا ہو تو اس کے جواب میں حکم ہوا لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (سزاوار نہیں ہے عہدۂ خدمت و منصب میرا ظالموں کو) چونکہ غیر معصوم ظالم ہوتا ہے پس عہدۂ امامت کے لئے ہرگز سزاوار نہ ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ظالم غیر معصوم کو نہیں کہتے۔ بلکہ ظالم وہ ہوتا ہے جو گناہِ کبیرہ کرے جس سے اس کی عدالت جاتی رہے۔ اور پھر اس سے تائب نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ مقابل ظلم کے عدالت و تقویٰ ہے نہ کہ عصمت۔ ہاں اگر اللہ تعالیٰ یوں فرماتا کہ نہیں لائق ہے عہدۂ خدمت و منصب میرا اس شخص کو جس سے ظلم واقع ہونا ممکن ہے اور صدورِ معصیت کا احتمال رکھتا ہے تو اس قسم کی فہمید کی گنجائش تھی لیکن جب کہ یہ کہا کہ جو ظلم کیا کرتے ہیں انہیں حکومت لائق نہیں تو امامت غیر ظالم کی خواہ معصوم ہو خواہ متقی، درست ہے۔ اور پھر اگر عہد کو عام قرار دیں تو چاہیئے کہ قاضی و مفتی اور محتسب اور امیر اور حاکم کے لئے بھی عصمت مشروط ہو۔ اور اگر عہد کو خاص کریں کسی قسم کے ساتھ تو دوسروں کے لئے بھی اشتراطِ عصمت بعضے اقسامِ عہد میں چاہیئے، اس لئے کہ تمام کاموں میں تو انبیاء کے لئے عصمت شرط ہے۔



**ولا ان یکون افضل من اہل زمانہ** (اور نہ یہ شرط ہے کہ امام زمانہ کے سب لوگوں سے افضل ہو) علم و عمل وغیرہ میں۔ لیکن امامیہ کے نزدیک واجب ہے کہ ائمہ افضل ہوں ورنہ تفضیلِ مفضول لازم آئے گی اور انقیاد بھی حاصل نہ ہوگا اور یہ قبیح ہے۔ مگر اہلِ سنت کے نزدیک امام کا اپنے تمام اہلِ عصر سے افضل ہونا لازم نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے طالوت کو اپنے حکم سے خلیفہ کیا حالانکہ حضرت شمویل اور حضرت داؤد اس وقت میں موجود تھے اور بلاشبہ اس سے افضل و اعلیٰ تھے۔ ہاں اگر امامِ وقت کا نصب اہلِ حل و عقد کے ہاتھ میں ہو تو اس آدمی کو امام بنائیں جو افضل ہو سب سے ریاست و سرداری میں نہ کہ اور امور میں۔ اس لئے کہ بہت سے ولی کامل اور متبحر عالم اور سید اصیل الطرفین ایسے ہوتے ہیں کہ جن سے ایک گھر کا بھی انتظام اور تھوڑے سے بھی آدمیوں کا بندوبست نہیں ہو سکتا ہے۔ پس یہاں دوسری فضیلت درکار ہے۔

**ویشترط ان یکون من اہل الولایۃ المطلقۃ الکاملۃ سائسا قادرا علیٰ تنفیذ الاحکام و حفظ حدود دار الاسلام و انصاف المظلوم من الظالم۔** (اور یہ شرط ضرور ہے کہ امام ولایتِ مطلقہ کاملہ (یعنی معاملات میں تصرف کرنے) کی لیاقت رکھتا ہو اور ریاست والا ہو۔ اور احکامِ شریعت کے جاری کرنے، حدودِ دار الاسلام کی نگہبانی کرنے اور ظالم سے مظلوم کی دادرسی کرنے پر قدرت رکھتا ہو) اگر احکامِ اسلام جاری کرنے اور مصالحِ اہلِ اسلام کے قائم رکھنے پر قادر نہ ہوگا تو امام کے مقرر کرنے کی غرض فوت ہو جائے گی اسی لئے اہلِ سنت امام کیلئے علاوہ قرشیت کے چند شرطیں بیان کرتے ہیں (۱) مسلمان ہو (۲) مرد ہو کہ اکثر مہماتِ امارت بدون عقلِ کامل اور شجاعتِ وافر کے دشوار ہیں اور یہ صفات عورات میں معدوم ہیں (۳) غلام نہ ہو آزاد ہو اس لئے کہ غلام کی گواہی مقدمات میں معتبر نہیں اور لوگ اسے حقیر جانتے ہیں۔ علاوہ اس کے اس پر اپنے مالک کی خدمت واجب ہے۔ لیکن حدیثِ وجوبِ طاعت سلطان پر اگرچہ غلام ہو وارد ہے چونکہ اجماع حریت امام پر ہو گیا ہے اس لئے آزاد ہونا بھی اس کا شرط ہے تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غلام کا ذکر ان حدیثوں میں مبالغہ کے لئے ہے جیسے آنحضرتؐ کے اس قول میں کہ جو کوئی مسجد بنائے گو چڑیا کے گھونسلے کی طرح ہو ظاہر ہے کہ مسجد چڑیا کے گھونسلے کی طرح نہیں ہو سکتی بلکہ مقصود مبالغہ ہے۔ پس ان حدیثوں میں بھی مراد نائبِ سلطان اور خلیفۂ اکبر ہے ورنہ غلام امیر و امام نہیں ہوتا (۴) گونگا بہرا اور اندھا نہ ہو۔ اس لئے کہ امام پر واجب ہے حکم دینا اس طرح کہ اُس کے مطالب میں شبہ نہ پڑے۔ اور مدعی اور مدعیٰ علیہ اور مقر و مقر لہٗ اور شاہد و مشہود کی شناخت اور ان کا کلام سننا اس کے واسطے ضروری ہے اور نائبوں اور قاضیوں کا مقرر کرنا اور لشکر کو جہاد میں حکم دینا اس پر واجب ہے۔ اور یہ سب باتیں سلامتیٔ اعضاء کے بدون ممکن نہیں (۵) بہادر ہو کہ لڑائی کے کاروبار کو سنبھال سکے (۶) اہل لرائے ہو کہ انتظام فوج جہاد میں اور ملک کا بندوبست بخوبی کر سکے۔ (۷) عاقل و بالغ ہو کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے تو اپنے نفس پر بھی ولایت نہیں ہو سکتی (۸) آرام طلب تن پرور عیش دوست نہ ہو (۹) ناتجربہ کار نہ ہو تا کہ معاملات کو بگاڑ نہ دے (۱۰) عادل ہو۔ عدالت کی تعریف شرع شریف میں یہ ہے کہ وہ ایک صفتِ قلبی اور ملکۂ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے متقی پرہیزگار بامروت ہو جاتا ہے اور بالالتزام اس سے تقویٰ اور مروت کے افعال صادر ہوتے ہیں اور گناہِ کبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے۔ گناہ صغیرہ پر اصرار کرنا بھی قادحِ عدالت ہے (۱۱) مجتہد ہو اور مجتہد ہونے سے صرف اس قدر مراد ہے کہ جن چیزوں کی احتیاج ہے ان کا عالم ہو۔ کیونکہ ضروری چیزوں کا جاننا امام کے لئے اہم مقاصد سے ہے۔ کیونکہ تمام کاروبار اور احکام کے اجراء کا مدار سلطان پر ہے اور جب کہ اس کو اتنا علم نہ ہوگا جس قدر سے حق و باطل میں تمیز کر سکے تو لامحالہ تمام معاملات کو خبط کر دے گا خاص کر جب کہ خود احکام شرعی کو جاری کرے گا اور

اگر بنفسِ خود ان کاموں کو انجام نہ دیتا ہو تب بھی اس قدر واقفیت ضروری ہے کہ علماء میں سے کوئی عالم متقی پرہیزگار صاحبِ عدالت احکامِ شرعی کے جاری کرنے کے لئے مقرر کرے۔ اگر خود اتنی تمیز نہ رکھتا ہو تو کسی اچھے عالم سے ایسے عالم کے حال کو دریافت کرے۔

س۔ اگر بچّے یا عورت یا جاہل یا ناتجربہ کار یا سُست و کاہل کو باپ کے فوت ہونے کے بعد امام مقرر کر دیں اور علماء کو احکامِ شرعی کے جاری کرنے اور ایک بہادر سردار کو سپاہ کا کام انجام دینے اور تجربہ کار کو مہمات کے درست کرنے اور عقلمند کو زکوٰۃ و خراج لینے اور حاکموں اور عاملوں اور قاضیوں کے مقرر کرنے اور بیت المال کے تقسیم کرنے کی خدمات پر مقرر کر دیں تو امامت و سلطنت کے تمام کام بغیر اُن شرائط کے بھی چل سکتے ہیں۔

ج ۱۔ اگر اس بچے یا عورت کو معزول کر کے خود علماء اور امراء اور وزراء باہم متفق ہو کر کام کریں اور ہر کام میں اتفاق رکھیں تو بغیر امام کے بھی کام چل سکتا ہے۔ پھر امام کا ہونا کیا ضرور ہے۔

ج ۲۔ بہت سے آدمیوں کا اجتماع بغیر کسی صاحبِ شوکت کے بے بنیاد ہے کیونکہ اختلاف پیدا ہو جانا ممکن ہے اور کارِ امامت بگڑ جانے کا احتمال ہے۔ مدار ان امور کا احتمالاتِ عقلیہ پر نہیں ہے بلکہ یہ سب باتیں موقوف ہیں ان عادتی باتوں پر جو موجب ہیں رفعِ مفسدہ کی، اور ان میں مصلحت موجود ہے۔ پس اس صورت میں بچہ اور عورت سے کوئی کام نہیں ہو سکتا۔ دونوں کا عدم و وجود برابر ہے مگر حق یہ ہے کہ امامت لڑکے کی درست ہے ضرورت کی وجہ سے اور چاہیئے کہ کاروبارِ حکومت ایک حاکم کے سپرد کئے جائیں جو سلطان کا تابع ہو۔ اور بادشاہ ظاہر میں تو وہ لڑکا ہے اور حقیقت میں حاکم مذکور کیونکہ اگر اس کو سلطان فی الحقیقت نہ جانیں گے تو اس کا حکم دینا قضا اور جمعہ کے لئے درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں ایسے شخص کا اذن صحیح نہیں جس کو ولایت حاصل نہ ہو اور عدالت مشروط ہے حالتِ اختیاری میں۔ پس دیدہ و دانستہ اگر فاسق کو امام کریں تو گنہگار ہوں گے البتہ امامت اسکی منعقد ہو جائے گی۔ اور پھر اس پر خروج جائز نہ ہوگا! اگر تسلط کر کے فاسق بادشاہ بن جائے گا تو وہ خود گنہگار ہوگا مگر لوگوں پر اطاعت اس کی فرض ہوگی اور خروج اس پر حرام ہوگا! اور شرط ہونا اسلام کا ساقط نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ لفظ اولی الامر منکم غیر مسلم کو شامل نہیں۔ اور شرط ہونا ذکورت اور حریت اور سلامتیٔ اعضاء اور اجتہاد وغیرہ کا مثل عدالت کے ہے۔ پس اگر عورت یا غلام یا ناقص الاعضاء یا غیر مجتہد وغیرہ مسلط ہو جائے تو اطاعت اس کی واجب ہوگی۔ پس ظاہر ہوا کہ اسلام کے سوا امامت میں کوئی اور بات جیسا کہ بنی ہاشم یا اولادِ علی ہونا یا افضلِ زمانہ ہونا یا معصوم ہونا شرط نہیں جو قیدیں کہ شیعہ نے لگائی ہیں۔

ولا ینعزل الامام بالفسق والجور۔ (اور امام معزول نہیں ہوتا فسق و جور سے) بلکہ مستحقِ عزل ہوگا اگر امام سے کوئی گناہ سرزد ہو جائے خواہ کبیرہ خواہ صغیرہ یا کسی پر وہ ظلم کر بیٹھے تو اس سبب سے مسلمانوں کو نہ چاہیئے کہ اس امام کو برطرف کر دیں کیونکہ فتنۂ عظیم اور کشت و خون ہونے کا احتمال ہے۔ دوسرے جب امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں تو گناہ کے سبب سے اس کا معزول کرنا محض بیجا ہے۔ اسی سبب سے سلف کے لوگ خلفائے راشدین کے بعد ظالم اور فاسق اماموں کی بھی اطاعت کرتے رہے اور ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھتے اور ان پر چڑھائی کرنے کو بُرا سمجھتے تھے۔ ابنِ عباس رضؓ سے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اپنے امیر سے اگر کسی بُری بات کو سرزد ہوتے دیکھے تو اُس پر صبر کرنا چاہیئے۔ جو شخص صبر نہیں کرے گا اور جماعت سے جُدا ہو جائے گا تو اس طرح مرے گا جیسے اہلِ جاہلیت مرتے ہیں۔



و نجوّز الصلوٰۃ خلف کل برٍّ و فاجر و یصلّی علٰی کلّ برٍّ و فاجر (اور نماز پڑھنا ہر نیک و بد کے پیچھے جائز ہے اور نماز پڑھے ہر نیک و بد کے جنازے پر) چنانچہ ابوداؤد نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا اور ہر نیک و بد کے جنازے پر نماز پڑھنا واجب ہے گو وہ مرتکبِ کبیرہ ہوں معتزلہ بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز بتاتے ہیں۔ اگرچہ ان کے نزدیک وہ مومن نہیں کیونکہ ان کے نزدیک امامت کے شرائط میں سے کفر کا نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان کا ہونا جو جامع ہو تصدیق اور اقرار اور اعمالِ واجبہ کو جن کا تارک فاسق ہے۔

و نکفّ عن ذکر الصحابۃ الّا بخیر (اور ہم کو صحابہ کے ذکر سے زبان بند رکھنا چاہیئے سوائے کلمۂ خیر کے کچھ نہ کہنا چاہیئے) صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حالتِ ایمان میں پایا ہو اور دینِ اسلام پر مرا ہو گو اس درمیان میں مرتد بھی ہو گیا ہو جیسے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کہ مسلمان ہو جانے کے بعد مرتد ہو گئے تھے اور فتحِ مکہ کے دن دوبارہ اسلام لائے اگرچہ بڑے بڑے صحابہ عمداً گناہوں کے صدور سے محفوظ تھے مگر یہ نہ تھا کہ تمام صحابہ میں سے کوئی بھی قابلِ طعن نہ ہو۔ اس لئے کہ بعضے صحابہ سے شراب خوری ثابت ہوئی ہے اور جناب سرورِ کائناتؐ نے ان پر حد جاری کی ہے۔ اور مسطح بن اثاثہ اور حسّان بن ثابت سے بی بی عائشہ رضؓ پر تہمت زنا ثابت ہوئی اور ان پر حد جاری کی گئی۔ اور ماعز اسلمی رضؓ نے زنا کیا اور سنگسار کئے گئے۔ حالانکہ مسطح صحابی بدری تھے مگر اتنا ضرور ہے کہ بوجہ حرمت صحبت خیر البشر ان کی خطائیں قابلِ گرفت نہیں جب تک کہ نفاق اور ارتداد ان کا پورے طور پر معلوم نہ ہو۔ مثلاً ابوذر غفاری رضؓ کے حق میں صحیح بخاری میں ایک حدیث میں آیا ہے انّک امرءٌ فیک جاھلیۃ۔ اب ہم کو سزاوار نہیں کہ کہیں "ابوذر رضؓ مردِ جاہل تھے"۔ اسی طرح ابوجہیم کے حق میں جو عمدہ صحابی تھے، صحیح بخاری میں روایت آئی ہے لا یضع عصاہ عن عاتقہ۔ اور یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ وہ اپنی عورتوں اور خادموں کو بہت مارتے رہتے تھے۔ اب ہم کو یہ لائق نہیں کہ کہیں ابوجہیم مرد ظالم تھے۔ بلکہ اگر دُور تک خیال کیا جائے تو معلوم ہو کہ بعض انبیاء کے باب میں بھی خدائے تعالیٰ کی جانب سے ناراضی کے مقام میں عتاب آمیز الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ مگر اُمتیوں کو مناسب نہیں کہ ان الفاظ کے موافق ان انبیاء کی شان میں کلام کریں۔ مثلاً سورۂ طٰہٰ میں ہے وَعَصٰٓی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی (نافرمانی کی آدمؑ نے اپنے رب کی۔ پس گمراہ ہو گئے) باوجود اس کے آدم علیہ السلام کو گناہگار اور گمراہ کہنا کفر ہے۔ اور حضرت یونسؑ کے حالات میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لَآ اِلٰہَ اِلَّآ اَنْتَ سُبْحٰنَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ (سوائے تیرے کوئی معبود نہیں تو پاک ہے۔ تحقیق میں تھا ظلم کرنے والوں میں سے) ایضاً وَاِذْ اَبَقَ اِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ (یونس جس وقت بھاگا بھری ہوئی کشتی کی طرف) ایضاً فَالْتَقَمَہُ الْحُوْتُ وَھُوَ مُلِیْمٌ (نگل گئی اس کو مچھلی اور وہ ملامت میں پڑا ہوا تھا) مگر کسی شخص کو یونس علیہ السلام کی نسبت لفظِ ظالم اور بھگوڑا اور ملامت میں پڑا ہوا استعمال کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اُمتیوں کو مناسب ہے کہ صحابہ کے حق میں کلمۂ خیر کے سوا کچھ نہ کہیں۔ اگر کچھ برخلاف خیر و خوبی کے منقول ہو تو اس سے چشم پوشی کریں۔ کیونکہ صحابہ و محبین رسولؐ کے بُرا کہنے میں اگر دلائلِ قطعی کی مخالفت ہے تو کفر ہے۔ جیسے بی بی عائشہ رضؓ پر زنا کی تہمت کرنا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے کلام میں اس عیب سے ان کی برأت بیان کر دی ہے۔ اور اگر ادلۂ قطعی کا خلاف نہ ہو تو یہ گناہ کبیرہ ہے۔ پس کسی صحابی پر لعنت نہ کرنی چاہیئے۔

نہایت کار کسی صحابی نے خلیفۂ برحق سے بغاوت[2] اور اس پر خروج[3] کیا ہوگا تو یہ ارتکابِ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ

[1] دیکھو ترجمۂ شاہ رفیع الدین صاحب پارہ ۲۳ رکوع ۹-۱۲ [2] تحفۂ اثنا عشریہ میں لکھا ہے اہل سنت قاطبۃً اجماع دارند (باقی بر صفحہ ۱۰۴)

قابلِ لعن نہیں۔ قرابت داراانِ رسول نے اپنے دشمنوں کی تکفیر کب کی ہے جو اوروں کو کرنا چاہیئے۔ اور ان کو جو نفرت
اپنے مخالفین سے تھی یہ بوجہ نزاع اور جنگ وجدل کے پیدا ہوگئی تھی۔ مگر ان کے ایمان اور اسلام میں کسی طرح کا کلام نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ
نے لعنت کے فضول کام سے اپنے بندوں کو معاف رکھا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص عمر بھر ابلیس پر لعنت نہ کرے تو اس
سے قیامت کو سوال نہ ہوگا کہ تو نے لعنت کیوں نہیں کی۔ اور لعنت کرنے کی صورت میں تو سوال کا اندیشہ ہے۔ جو کوئی نفس
الامر میں ملعون ہے تو اس پر لعنت کرنا اور اپنی زبان کو اس سے آلودہ کرنا اپنی عادت کو بگاڑنا اور اس کے ساتھ تضیعِ
وقت کرنا کیا ضرور ہے۔ اور اگر فی الحقیقت ملعون نہیں ہے تو کسی کے لعنت کرنے سے اس کا کیا نقصان ہوگا۔ بلکہ الٹا لعنت
کرنے والا ہی گناہگار ہوجائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اپنا بندہ ادائے طاعاتِ شرعیہ کے واسطے بنایا ہے۔ ہم پر یہ بات واجب
نہیں ہے کہ ہم یہ بات پہچانیں کہ فلاں شخص بُرا ہے اور فلاں شخص قابلِ لعن ہے۔ وہ سب روزِ قیامت اللہ پاک کے سامنے
کھڑے ہوں گے۔ وہاں محق، مبطل سے اور مصیب، مخطی سے ممتاز ہوجائے گا۔ ہم کو کیا ضرور ہے کہ ہم ایسی قوم سے مشتغل ہوں
جن کو گذرے ایک زمانۂ دراز گذر گیا ہے۔ نہ ان کے محسن نے ہمارے ساتھ کوئی احسان کیا ہے۔ اور نہ ان کے مُسی نے ہمارے
ساتھ کوئی بُرائی کی ہے۔ پس ہر مسلمان کو صحابہ رضؓ کے بُرا کہنے اور بغض رکھنے سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ اور ان کا ذکر سوائے خیر کے
نہ کرے، ورنہ ساکت رہے۔ اور ان کے آپس کی نزاع کو سپرد بخدا کرے۔ اس نے اس آیت میں فرمادیا ہے وَنَزَعْنَا مَا
فِیْ صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ الخ[1] (اور قیامت کے دن ہم ان کی آپس کی نزاع کو ان کے سینوں سے نکال ڈالیں گے۔ اور سوائے
شفیق کے آپس میں نہ ہوں گے) اور مصنف علیہ الرحمہ نے جو فرمایا ہے اِلّا بخیر یعنی صحابہ رضؓ کا ذکر خیر کے ساتھ کرنا چاہیئے تو مراد
اس سے یہ ہے کہ جس طرح صحابہ سے بغض رکھنا اور ان کی ہجو اور اہانت کرنا منع ہے اسی طرح محبت میں جادۂ اعتدال سے قدم
باہر رکھنا بھی ممنوع ہے جیسے شیعۂ غالیہ حضرت علی رضؓ کو انبیاءؑ پر تفضیل دیتے ہیں، یا ان کو اللہ کہتے ہیں یا اللہ کا اتحاد ان کے ساتھ
یا اللہ کا حلول ان میں مانتے ہیں، یا آنحضرتؐ کی نبوت میں ان کو شریک جانتے ہیں۔ احمد رحؒ نے حضرت علی رضؓ سے روایت کی ہے
کہ انہوں نے فرمایا یهلك فیّ رجلان محبّ مفرط یفرطنی بما لیس فیّ ومبغض یحمله شنانی علیٰ اَن یبهتنی۔
(گمراہ ہوں گے میرے حق میں دو شخص ایک تو محبت رکھنے والا حد سے زیادہ کہ توصیف کرے گا میری اس چیز کے ساتھ جو مجھ میں
موجود نہیں ہے۔ اور دوسرا دشمن کہ اس کو میرے ساتھ دشمنی اس پر آمادہ کرے گی کہ مجھ پر بہتان کرے گا) جیسے خوارج اور
نواصب آپ کی شان میں نہایت گستاخی کے ساتھ بہتان کرتے ہیں۔ اسی مضمون میں ہے جناب امیرؑ کا یہ قول جو نہج البلاغہ

(بقیہ از ص۱۰۳) برآنکہ معاویہ بن ابی سفیان از ابتدائے امامت حضرت امیر لغایت تفویض حضرت امام حسن باد از بغاۃ بود کہ طاعتِ امامِ وقت نہ داشت و
بعد از تفویض حضرت امام حسن باد از ملوک شد ولہذا اہل سنت اورا اول ملوک سلام گفتہ اند۔ آمدیم بریں کہ چوں اورا باغی و متغلب میدانند پس چرا
لعن باو نمی کنند۔ جوابش آنکہ نزد اہل سنت ہیچ مرتکب کبیرہ را لعن جائز نیست بالخصوص آن شخص باغی ہم مرتکب کبیرہ است او را چرا لعن نمایند۔ ۱۲
[2] یہ مذہب کہ حضرت معاویہ رضؓ نے بغاوت کی' اہل حدیث کا ہے۔ فقہاء اور مفسرین اور تمام محققین اہل سنت کہتے ہیں کہ ان کی طرف سے
خطائے اجتہادی وقوع میں آئی ہے (مستفاد از تقریر مولوی محمد ظہور الحسین صاحب) ہمارا منشا اس قسم کی تحریر سے اس قدر ہے کہ وہ کسی طرح
لعنت کے قابل نہیں ہوسکتے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا) [1] بیرون آمدیم آنچہ در سینہ ہائے ایشاں بود از کینہ یعنی آں کینہا کہ درون بہشتیاں باشد دور کنیم
مثل آنچہ میانِ عثمان و علی و طلحہ و زبیر و عائشہ رضی اللہ عنہم واقع شدہ۔ ۱۲ ترجمہ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ
پارہ: ۸: رکوع: ۱۲۔



میں مذکور ہے هَلك فیّ رجلان محب غالٍ ومبغض قال۔

ونشهد بالجنة للعشرة الّذین بشرهم النبی علیه الصّلوٰة والسّلام (اور ہم گواہی دیتے ہیں جنتی ہونے
پر دس شخصوں کے جن کے واسطے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی ہے) چنانچہ ترمذی نے عبدالرحمن بن عوف رضؓ سے اور
ابن ماجہ نے سعید بن زید رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "ابوبکر رضؓ جنت میں ہیں اور عمر رضؓ جنت میں ہیں اور عثمان رضؓ
جنت میں ہیں اور علی رضؓ جنت میں ہیں اور طلحہ رضؓ جنت میں ہیں اور زبیر رضؓ جنت میں ہیں۔ اور عبدالرحمن بن عوف رضؓ جنت میں ہیں
اور سعد بن ابی وقاص رضؓ جنت میں ہیں اور سعید بن زید رضؓ جنت میں ہیں اور ابوعبیدہ بن جراح رضؓ جنت میں ہیں"۔ ان دسوں صحابہ
کو عشرہ مبشرہ کہا کرتے ہیں۔ اس میں اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ خلفائے اربعہ کے بعد باقی عشرہ مبشرہ افضل ہیں۔ ان کے مناقب
میں آنحضرتؐ سے جتنی صحیح حدیثیں مروی ہیں اتنی اور صحابہ کے لئے نہیں ہیں۔

س۔ صحیح بخاری ومسلم میں سعد بن ابی وقاص رضؓ سے مروی ہے۔ ما سمعت النبی صلی اللہ علیه وسلم یقول
لاحد یمشی علی وجه الارض انه من اهل الجنة اِلا لعبد الله بن سلام (میں نے کبھی یہ نہیں سنا آنحضرتؐ
سے کہ کسی شخص کی نسبت جو زمین پر چلتا ہو آپ نے یہ کہا ہو کہ وہ جنتی ہے مگر عبداللہ بن سلام رضؓ کے حق میں ایسا فرماتے تھے۔ یہ حدیث
مخالف ہے اس حدیث کے جس میں عشرہ مبشرہ کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔

ج۔ سعدؓ نے اپنی سماعت کا انکار کیا ہے اور ان کے نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سوائے عبداللہ بن سلام کے
اور کے حق میں جنت کی بشارت نہ واقع ہوئی ہو۔ جب نفی و اثبات جمع ہوتے ہیں تو اثبات مقدم ہوتا ہے نفی پر۔ دیکھو ابوسعیدؓ
کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے حسنین کی نسبت فرمایا تھا الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة، رواه الترمذی (حسن رضؓ
وحسین رضؓ جوانانِ بہشت کے سردار ہیں) اور بی بی عائشہ رضؓ کہتی ہیں کہ آنحضرتؐ نے اپنے مرض الموت میں بی بی فاطمہ رضؓ سے فرمایا
تھا یا فاطمة الا ترضین ان تکون سیدة نساء اهل الجنة (اے فاطمہ رضؓ کیا اس سے تم راضی نہیں کہ تم
بہشت کی عورتوں کی سردار ہو) رواه الشیخان۔ اور مسلم نے انس رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
نے ثابت بن قیس انصاریؓ کے حق میں فرمایا تھا بل هو من اهل الجنة (بلکہ وہ اہلِ بہشت میں سے ہے) اور مسلم نے
جابر رضؓ سے روایت کی ہے کہ حاطب رضؓ کے غلام سے آنحضرتؐ نے فرمایا تھا کہ حاطبؓ چونکہ بدر وحنین میں شریک ہوئے تھے
اس لئے دوزخ میں نہیں داخل ہوں گے۔ اور بخاری ومسلم نے ابوہریرہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے آنحضرتؐ
سے کہا کہ آپ بی بی خدیجہ رضؓ کو خدائے تعالیٰ کے سلام کے بعد اس بات کی خوشخبری دے دیجئے کہ ان کے لئے ایک مکان جنت
میں ہے جو قصب سے تیار ہوا ہے۔ قصب ایک قسم جواہر کی ہے جو اندر سے خالی اور دراز ہوتا ہے۔ یا سعدؓ کا یہ کلام اوروں
کے حق میں جنت کی بشارت دینے سے پہلے ہو۔ یا مبشّرین کے انتقال کے بعد سعدؓ نے ایسا فرمایا ہو۔ اس لئے کہ عبداللہ بن
سلامؓ ان کے بعد زندہ رہے۔ اور عشرہ مبشرہ میں سے کوئی بجز سعد وسعید کے باقی نہیں رہا۔ اسی وجہ سے سعدؓ نے لا یمشی
علیٰ وجه الارض یعنی چلتا ہوا زمین پر بطور صفتِ احترازی کے کہا تھا۔ رہا یہ کہ سعد رضؓ نے اپنے آپ کو ذکر نہیں کیا
اس کی شاید یہ وجہ ہو کہ ان کی نسبت بشارت کسی اور کی زبانی پہنچی ہو اور یہ بات بذاتِ خود سنی ہو۔ جیسا کہ ابتدائے
حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ یا کسرِ نفسی کی وجہ سے اپنی ذات کو ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن باقی رہا یہ کلام کہ سعید تو زندہ موجود
تھے، ان کو کیوں ذکر نہیں کیا۔ اس کا دفعیہ یوں ہوسکتا ہے کہ سعدؓ کے اس قول سے "یمشی علیٰ وجه الارض" یہ مراد ہوگی

کہ عبداللہ بن سلامؓ کے لئے حضرتؐ کی بشارت اس حالت میں واقع ہوئی تھی کہ وہ زمین پر چل رہے تھے بخلاف اوروں کی بشارات کے۔ اس توجیہہ سے اشکال جاتا رہتا ہے۔

ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر (اور ہم حق جانتے ہیں مسح کرنا موزوں پر سفر اور حضر میں) مگر شیعہ اور خوارج کو اس کا انکار ہے۔ لیکن ان کی یہ رائے باطل ہے اس لئے کہ مسحِ موزوں کا جواز سنت اور اخبارِ مشہورہ سے ثابت ہے۔ حفّاظِ حدیث میں سے ایک معتدبہ جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسحِ موزہ کی حدیث متواتر بالمعنی ہے بعض محدثین نے اس کے راویوں کو جمع کیا ہے تو اسّی سے زیادہ ہوئے جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل ہیں۔

ولانحرم نبیذ التمر (اور ہم حرام نہیں کہتے نبیذ تمر کو) اور نبیذ تمر اس کو کہتے ہیں کہ خرمے یا کھجور کو پانی میں تر کر کے رکھ دیتے ہیں یہاں تک کہ اس میں تھوڑی سی تیزی آجائے۔ اور اگر اتنا رہنے دیں کہ جوش کھا کر مسکر و مکیف ہو جائے تو حرام ہے۔ بلکہ امام اعظم رح کا قول یہ بھی تھا کہ پانی کی عدم دستیابی کی حالت میں اگر نبیذ موجود ہو تو اس سے وضو کر لے اور تیمم نہ کرنا چاہیئے۔ اور امام محمد رح کے ہاں جمع بین الوضوء والتیمم ہے مگر امام صاحبؒ نے امام ابویوسف رح کے قول کی طرف رجوع کیا ہے کہ فقط تیمم کرنا چاہیئے اس سے وضو نہ کرے۔ یہ مسئلہ اگرچہ عقائد میں سے نہیں ہے مگر چونکہ شیعہ اس کے مخالف ہیں اس لئے مصنف نے اس کو ذکر کر دیا تاکہ اہل سنت اور شیعہ کی رائے میں تمیز ہو جائے۔ یہی وجہ اور فروعات کے ذکر کی بھی ہے کہ ان کو صرف اسی نظر سے بیان کیا ہے کہ طالب علم یہ جان لے کہ اہل سنت یا ماتریدیہ کے ساتھ ان ان مسائلِ فقہیہ یا جزئیاتِ اعتقادیہ میں مخالفین نے اختلاف کیا ہے۔

ولا یبلغ الولی درجۃ الانبیاء (اور نہیں پہنچتا کوئی ولی نبیوں کے مرتبہ کو) اللہ تعالیٰ سے قرب اور اس کے نزدیک فضل وکرامت میں بڑی دلیل اس مدعا کی یہ ہے کہ ولی کتنا ہی بڑا ہو اس کو ہر ایک پیغمبر پر ایمان لانا فرض ہے! در ظاہر ہے کہ جس پر ایمان لایا جائے گا وہ ایمان لانے والے کی بہ نسبت ضرور افضل ہوگا۔ دوسرے ولی خوفِ خاتمہ سے بری نہیں مگر پیغمبر مامون العاقبۃ ہیں۔ تیسرے پیغمبر کل معصوم ہیں اور ولی معصوم نہیں۔ چوتھے اللہ تعالیٰ پیغمبروں کے پاس وحی بھیجتا ہے۔

ولا یصل العبد الی حیث یسقط عنہ الامر والنہی (اور بندہ نہیں پہنچتا اس درجہ تک کہ شرع کے احکام اس سے دور ہو جائیں) بشرطیکہ عاقل و بالغ ہو خواہ کوئی نبی و ولی ہو یا مؤمن صالح ہو یا کوئی اور ہو۔ کسی سے بے عذر شرعی احکامِ شرعی معاف نہیں۔ جس طرح اور سب پر فرض و واجب ہیں اسی طرح ولی نبی پر بھی۔ کیونکہ جس قدر خطاباتِ تکلیف شرعی میں وارد ہیں سب عام ہیں۔ کسی کی اس میں خصوصیت نہیں۔ دوم یہ کہ آیتِ ذیل دلالت کرتی ہے کہ ہر شخص موت تک تکلیفِ عبادت مکلف رہتا ہے۔ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ (اپنے رب کی عبادت کر موت آنے تک) سب مفسرین متفق ہیں کہ یقین سے مراد یہاں پر موت ہے۔ بعض گمراہ لوگ جن کو مباحین کہتے ہیں انہوں نے یہ قرار دے رکھا ہے کہ جب بندہ صدق دل سے ایمان لائے اور نہایت محبت رکھے اور صفائے قلب اسے حاصل ہو جائے تو اس سے شرع کے امر و نہی دور ہو جاتے ہیں اور ہر گناہ اس کو مباح ہوتا ہے۔ پھر اس کے سبب اللہ اس کو دوزخ میں داخل نہ کرے گا۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ اس درجہ میں سب عباداتِ ظاہری اس کے ذمہ سے دور ہو جاتے ہیں۔ فقط تفکر آیات اس کی عبادت ہوتی ہے۔ شیعۂ اسماعیلیہ میں سے بھی بعض فرقوں کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے سارے محرمات حلال ہیں وہ جو کچھ



چاہے کر سکتا ہے، اس پر کسی بات کا مؤاخذہ نہیں۔ یہ کفر اور گمراہی ہے کیونکہ سب سے محبتِ الٰہی اور صفائے قلب اور ایمان میں انبیاء علیہم السلام کامل ہیں خصوصًا جناب سید الانبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سب سے ہر ایک کمال میں اکمل ہیں کوئی فرد بشر ان کے برابر نہیں۔ مگر ان کے لئے تو اور زیادہ تکلیفِ شرعی تھی، ساقط ہو جانا تو درکنار، سب سے الگ خاص آنحضرتؐ پر تہجد فرض تھی، چنانچہ مغیرہ رضؓ سے شیخینؒ نے روایت کی ہے کہ شب بیداری کرتے ہوئے پائے مبارک آنحضرتؐ کے ورم کر آئے تھے۔ اور جو کوئی یوں کہتا تھا کہ آپ اس قدر تکلیف کیوں اٹھاتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے گناہوں کو بخش دیا ہے، تو آپ اس کے جواب میں یہ فرماتے افلا اکون عبدا شکورا (کیا نہ ہوں میں بندہ شکر کرنے والا) اور یہ جو بعضے صوفیہ نے کہا ہے کہ سالک جب مقامِ معرفت تک پہنچ جاتا ہے تو اُس سے تکلیفِ عبادت دور ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عارف سے عبادتِ الٰہی اس وقت بلا دقّت اور کلفت کے صادر ہوتی ہے اور اُس عبادت کی مشقت اور بوجھ اس سے ساقط ہو جاتا ہے وہ عبادت طیبِ خاطر سے انجام دیتا ہے۔

والنصوص تحمل علی ظواھرھا والعدول عنھا الی معان یدعیھا اھل الباطن الحاد (آیاتِ قرآنی اور احادیث کے معانی متعارف طور پر ہی لئے جائیں گے (مگر جس کے معانی کا متعارف طور پر نہ لینا بتواتر ثابت ہوا ہو) اور پھیرنا آیتوں اور حدیثوں کو معانیٔ متعارف سے ایسے معانی کی طرف جس کا اہلِ باطن ادعا کرتے ہیں، اسلام سے پھرنا اور بددینی ہے) ملحدوں کا ایک فرقہ ہے کہ اپنے آپ کو اہل باطن کہہ کر صوفیہ میں شمار کرتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ قرآن و حدیث کے معانی یہ نہیں ہیں جو الفاظ کی ظاہر دلالت سے سمجھے جاتے ہیں۔ بلکہ قرآن و حدیث کو اللہ اور رسول اللہ اور اولیاء اللہ کے سوا اور کوئی نہیں سمجھ سکتا مثلاً اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ کے یہ معنی نہیں کہ نماز پڑھو بلکہ نماز مناجات ہے اللہ تعالیٰ سے حضورِ قلبی کے ساتھ۔ اور یہ قیام و قعود محض بیکار ہے۔ اور روزے کی اصل یہ ہے کہ مال کی محبت یک قلم دل سے نکال ڈالے۔ اور حج کی اصل سیر ہے اللہ تعالیٰ کی طرف۔ اور مناسک کی اصل سیر ہے اللہ میں اور اس میں خیال جمانا اور نظر دوڑانا۔ جب نفس ان مقاصد کو بلا وسائل پالے گا تو یہ وسائط اس سے ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح شیعۂ اسماعیلیہ اور منصوریہ اور خطّابیہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں جو وضو، تیمم، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، بہشت، دوزخ، قیامت وغیرہ کا مذکور ہے وہ ظاہر پر محمول نہیں یعنی ان کے جو معنی لغت سے مفہوم ہوتے ہیں وہ شارع کی مراد نہیں۔ اسی واسطے یہ ملاحدہ باطنِ کتاب و سنت پر عمل کرنے کو واجب بتاتے ہیں اور ان کے ظاہر پر عمل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔ مثلاً حج کا باطن امام کے پاس پہنچنا اور روزہ کا باطن مذہب کا مخفی رکھنا اور نماز کا باطن امام کی فرمانبرداری بیان کرتے ہیں۔ اور اسی طرح ہر کارِ شرعی کا باطن قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہائے اسماعیلیہ کو باطنیہ بھی کہا کرتے ہیں۔

اسی طرح سید احمد خان نے بھی قرآن کی بہت سی نصوص کو ظاہری معانی سے بدل دیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے يَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ (جنّات حضرت سلیمانؑ کے لئے جو کچھ وہ حکم دیتے تھے، قلعے اور تصویریں تیار کرتے تھے) سید صاحب کہتے ہیں کہ فقط چند لوہار اور کاریگر یہ کام بناتے تھے جن کا وجود ہی نہ تھا۔ اور خدا تو حضرتِ سلیمانؑ کے لئے فرماتا ہے وَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيْحَ (ہوا کو ہم نے سلیمانؑ کا تابع کیا تھا) سید صاحب کہتے ہیں کہ غبارہ پر حضرت سلیمانؑ سوار ہوتے تھے جو دخان یا ہوا کے زور سے چلتا تھا اور کوئی معجزہ کی بات نہ تھی۔ اور سید صاحبؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى (محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی خواہش نفس سے نہیں کہتا مگر یہ تو وہ بات ہے جو اس کے دل میں ڈالی گئی ہے) عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ذُوْ مِرَّةٍ (اس کو سکھایا بڑی قوت والے صاحبِ دانش نے) فَاسْتَوٰى وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى (پھر ٹھہرا اور وہ بلند

کنارہ پر تھا) ثُمَّ دَنیٰ فَتَدَلّٰی (پھر پاس ہوا اور ادھر کھڑا ہوا) فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنیٰ (پھر دو کمان یا اس سے کم کا فاصلہ رہ گیا) فَاَوْحیٰ اِلیٰ عَبْدِہٖ مَآ اَوْحیٰ (پھر اپنے بندے کے دل میں ڈالی وہ بات جو ڈالی) یہ تمام مشاہدہ اگر انہیں ظاہری آنکھوں سے تھا تو وہ عکس خود اپنی تجلیاتِ ربانی کا تھا جو بمقتضائے فطرتِ انسانی اور فطرتِ نبوت دکھائی دیتا تھا اور دراصل بجز ملکۂ نبوت کے جس کو جبریل کہو یا اور کچھ، کچھ نہ تھا۔

سیّد احمد خان کہتے ہیں کہ اس آیت وَ اَوْحَیْنَآ اِلیٰ مُوْسیٰ اَنِ اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْبَحْرَ میں تمام مفسرین جو اَنِ اضْرِبْ بِعَصَاکَ الْبَحْرَ کے یہ معنیٰ لیتے ہیں کہ خدا نے موسیٰؑ سے کہا کہ سمندر کو اپنی لاٹھی سے مار، چنانچہ حضرتِ موسیٰ نے لاٹھی ماری اور سمندر ہٹ گیا یا پھٹ گیا یا سمندر کی تہ تک زمین کھل گئی' یہ ظاہری معنی صحیح نہیں۔ سید صاحب نے پانی کا پھٹ جانا جوار بھاٹے کے سبب سے تجویز کیا ہے۔ اور یہ سب باتیں اصلِ شرع کی ہادم ہیں بلکہ ان سے دراصل نبی علیہ السلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ مدار شرع کا اعمالِ ظاہری اور تکالیفِ خارجی پر ہے۔ اگر باطنی طریقوں اور تلقین کا اعتبار کیا جائے تو یہ سب باتیں بیکار ہوئی جاتی ہیں سب کا دار و مدار شیونِ قلبی پر آکر ٹھہرتا ہے۔ اس سے شریعت کا باطل کرنا ہے۔ دوسرے جب قرآن و حدیث سے مراد یہ متعارف معنی نہیں' ان کا مقصود اللہ اور رسول اللہ اور اولیاء اللہ اور فرقۂ باطنیہ یا سیّد احمد خان کے سوا اور کوئی نہیں سمجھتا تو پھر تمام خلق کے لئے قرآن کا بھیجنا لغو اور بیکار ہے۔ سیّد احمد خان جو معانی متعارف کو چھوڑ کر برخلافِ سلف و خلف الگ راہ چلے ہیں، اور دل کھول کر کلامِ الٰہی میں اپنی رایوں کو دخل دیا ہے وہاں کیا قرینہ ہے۔ اور کونسا امر ہے جو معانی متعارف کو جس کو پیغمبر علیہ السلام کے ہمزمان و ہمزبان سمجھتے رہے ہیں صحیح نہیں ہونے دیتا۔ حضرت سلامت یوں تو آج تک قرآن کو کچھ کا کچھ بدل دیا ہوتا اگر علماء اس کی محافظت نہ کرتے۔ سورۂ یوسف کی تفسیر میں ایک صوفی نے اس قصہ کو نفس اور روح پر ایسا چسپاں کیا ہے کہ باید و شاید۔ پھر اس سے کوئی یوں کہہ سکتا ہے کہ دراصل یوسفؑ اور یعقوبؑ کوئی شخص نہ تھے بلکہ یہی دو نفس اور روح مراد ہیں۔ ہاں جو حقائق اور دقائقِ قرآن محققینِ اربابِ سلوک سمجھتے ہیں حق ہیں لیکن وہ ظاہری معانی کا انکار نہیں کرتے بلکہ ان کو مان کر پھر اور دقائق نکالتے ہیں کہ ظاہری مرادات سے منطبق ہوتے ہیں اور ان کو اللہ تعالےٰ نے قرآن میں رکھا ہے۔ کیونکہ قرآن کے لئے ظہر اور بطن احادیثِ صحاح سے ثابت ہے۔

وردّ النصوص کفر (اور نصوص سے انکار کفر ہے) یعنی جو احکام قرآن اور احادیث سے ثابت ہیں ان کے انکار سے کافر ہو جاتا ہے۔ اور رد کے کئی مرتبے ہیں (۱) ردِّ صریح جیسے اہلِ جاہلیت قرآن کا رد کرتے تھے (۲) ردِّ غیر صریح اس کی یہ صورت ہے کہ جس تاویل کے بطلان پر اہلِ حق نے اجماع کیا ہو اس کے ساتھ استدلال کرے جیسے مانعینِ زکوٰۃ نے کیا تھا۔

واستحلال المعصیۃ (صغیرۃ کانت اوکبیرۃ) کفر (اور حلال جاننا گناہ کو (صغیرہ ہو یا کبیرہ) کفر ہے) استحلال کے معنی یہ ہیں کہ دل میں ڈر اور خوف اس گناہ کے عذاب کا نہ رہے اور برائی اس کی اعتقاد میں سے دور ہو جائے گو یہ جانتا ہو کہ اس گناہ کو شرع میں حرام کیا ہے اور اس کے کرنے سے سخت منع فرمایا ہے۔ اور زبان سے بھی اقرار کرے کہ یہ گناہ گناہ ہے۔ اس لئے کہ معنی استحلال کے حلال جاننے کے نہیں۔ اور جب خوف اس گناہ کے عذاب کا دل سے جاتا رہا تو اعتقاد میں وہ گناہ حلال ہوا اور معاملہ حلالوں کا اس گناہ کے ساتھ وقوع میں آیا۔ اور بعضے فقہاءِ ظاہر بین سمجھتے ہیں کہ استحلال اسے کہتے ہیں کہ انکار اس کی حرمت کا کرے۔ یعنی اس طرح کہے کہ حرمت اس کی شرع میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ بات آیات اور احادیث سے ثبوت کو نہیں پہنچی۔ استحلال کی تحقیق میں اسی قدر کافی ہے اور انکار اس کی حرمت کے ورود کا شرع میں دل یا زبان سے ضروری نہیں۔ اکثر اوقات آدمی ایسا

(والاستہزاء علی الشریعۃ کفر)



اعتقاد کرتا ہے کہ شرع میں اس کام کی حرمت محض مصلحتِ عامہ کی غرض سے ہوگئی ہے تاکہ رسم فاسد نہ پھیل جائے جو رفتہ رفتہ اور قباحتوں کی طرف پہنچ جائے۔ اور عذاب دینے کی وعید ڈراتے اور خوف دلانے کے لئے کی ہے ورنہ فی الحقیقت اس کام میں کوئی برائی نہیں ہے، یہ اس قابل نہیں ہے کہ اس پر عذاب مترتب ہو۔ اس فرق کو ضرور دل نشین رکھنا چاہیئے کہ اکثر آیتوں اور حدیثوں کے سمجھنے میں کام آتا ہے۔

والیأس من اللہ تعالیٰ کفر (اور اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا کفر ہے) اس بات پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالیٰ میرے گناہ نہ بخشے گا، کفر ہے۔ سورۂ یوسف میں ہے اِنَّہٗ لَا یَیْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰہِ اِلَّا الْقَوْمُ الْکٰفِرُوْنَ (ناامید نہیں اللہ کے فیض سے مگر وہی لوگ جو منکر ہیں) معتزلہ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ کا رحمتِ الٰہی سے ناامید ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان کے مذہب کی رُو سے بوجہ اس گناہ کے ضرور دوزخ میں داخل ہوگا اور یہ نصوص کے مخالف ہے۔

والامن من اللہ تعالیٰ کفر (اور بے خوف ہو جانا اللہ تعالیٰ کے عذاب سے کفر ہے) اس بات پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالیٰ میرے گناہوں سے مؤاخذہ نہ فرمائے گا، بخش ہی دے گا، کفر ہے کہ اس سے آیاتِ وعید کا انکار اور معاصی کا استحلال لازم آتا ہے جو کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ (جس نے ذرہ بھر برائی کی وہ دیکھے گا) پس مرجیہ اور جہمیہ جو کہتے ہیں کہ جہاں ایمان ہوتا ہے وہاں کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچا سکتا، مردِ مومن گناہوں کی سزا سے مامون ہے، یہ رائے باطل ہے۔ مذہبِ حق یہ ہے کہ عذاب سے نڈر ہونا اور ناامیدی دونوں کفر کی باتیں ہیں۔ یعنی آگے کی خبر اللہ کو ہے۔ ایسی بات پر دعویٰ کرنا یقین کر کے کفر کی بات ہے۔ لیکن دل کے خیال پر پکڑ نہیں۔ جب منہ سے دعویٰ کرے تب گناہ ہوتا ہے مگر اشعری رح سے منقول ہے کہ انبیاء اور عشرۂ مبشرہ علی العموم بے خوف ہیں اس لئے کہ عذابِ الٰہی سے ان کا مامون ہونا امرِ محقق بلکہ واجب ہے۔ شیعہ اور قدریہ کہتے ہیں کہ انبیاء بھی عذابِ الٰہی سے بے خوف نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ مکلف ہیں امن میں ہوں یا نہ ہوں۔ ابنِ حجر مکی نے ایک طول طویل فتویٰ لکھا ہے کہ انبیاء اور عشرۂ مبشرہ کا حق تعالےٰ کے عذاب سے بے خوف ہونا بے اصل ہے۔ ابنِ حجر نے کہا ہے کہ جائز ہے یہ بات کہ اللہ تعالےٰ نے جو نفیِ عذاب کی خبر دی ہے وہ مشروط ہو اس چیز کے ساتھ جس کا ہم کو علم نہیں ہے۔

**تنبیہ:** عقائد کے مسائل میں شیعہ اور خوارج اور معتزلہ وغیرہ جو فرقے اسلام کا دعویٰ رکھتے ہیں اور اہلِ سنت کی مخالفت کرتے ہیں ان کے کافر کہنے میں علماء کو اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کا یہ قول ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے ہمارے نزدیک کوئی کافر نہیں۔ پس علماء کے ان دو قولوں کے درمیان تطبیق مشکل ہے (۱) اہلِ قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیئے (۲) قرآن کو مخلوق کہنے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کے انکار کرنے اور حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کو برا کہنے اور ان پر لعنت کرنے سے کافر ہو جاتا ہے، و قس علیٰ ہذا۔ شمس الدین خیالی نے کہا ہے کہ اہلِ قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ مسائلِ اجتہادی میں ان کو کافر نہ کہنا چاہیئے نہ یہ کہ ہر جگہ۔ اس لئے کہ جو ضروریاتِ دین سے انکار کرے، اس کے کافر ہونے میں کوئی نزاع نہیں۔ یہ قاعدہ شیخ اشعری اور ان کے متبعین کا ہے۔ مگر بعض علماء ایسے بھی ہیں کہ وہ اس قاعدے کو نہیں مانتے اور بعض مسائل میں معتزلہ اور شیعہ کا کفر ثابت کرتے ہیں پس ان دونوں قولوں کے جمع کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں کے قائل علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اگر ایک ہی منہ سے دو مختلف قول نکلتے تو جائے اعتراض تھی۔ مطلب یہ ہے کہ کافر نہ کہنا اشعری اور ان کے تابعین کا مذہب ہے۔ اور جو کافر کہتے ہیں وہ اور لوگ ہیں۔ ملّا علی قاری اُس اصلِ اعتقادی کو مسلّم اور ان جزئیاتِ مسائل کو ضعیف مان کر اختلاف کو یوں دور کرتے ہیں کہ کتبِ

فتاوٰی میں جس قدر مسائل لکھے گئے ہیں وہ باوجود اس خرابی کے کہ نہ تو ان کے قائل کے حالات کی اطلاع ہے اور نہ ان پر دلائل مذکور ہیں اپنے ناقل کے لئے دلیل اور حجت نہیں ہو سکتے کیونکہ مسائلِ دینیہ میں اعتقاد کا مدار براہینِ قاطعہ پر ہے۔ مگر بعضے علماء کہتے ہیں کہ وہ اصلِ اعتقادی مسلّم ہے اور ان جزئیات کے منکر پر کافر کا اطلاق بطور تہدید کے ہے۔ بعضے اس اختلاف اور اشکال کو یوں دور کرتے ہیں کہ اہلِ قبلہ کی عدمِ تکفیر کے متکلمین قائل ہیں اور تکفیر فقہاء کا مذہب ہے۔ اور بعضوں نے یوں جواب دیا ہے کہ تکفیر سے تغلیظ اور زجر و توبیخ مراد ہے، اور عدمِ تکفیر میں اہل قبلہ کا احترام اور احتیاط ملحوظ ہے۔ بعضوں نے اس اشکال کو یوں دفع کیا ہے کہ یہاں کفر کے اصلی معنی نہیں لئے گئے ہیں بلکہ مجازاً کفر کا اطلاق ان چیزوں پر کیا گیا ہے جو کفر پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ کفر کی حقیقت انکارِ دلی ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یا یہ ہو کہ وہ جو مشہور ہے کہ اہلِ قبلہ کی تکفیر ناجائز ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک اہلِ قبلہ سے کوئی بات ایسی سرزد نہ ہوئی ہو کہ وہ عدمِ ایمان پر دلالت کرتی ہو اس وقت تک اس کے کفر پر حکم نہ دینا چاہیئے اور جب اس سے ایسی بات ظہور میں آئے اس وقت اس کی تکفیر کر سکتے ہیں۔ بعضے کہتے ہیں کہ اگرچہ اہلِ مذہب کے کلام میں اکثر اہلِ بدعت کی تکفیر واقع ہے لیکن تکفیر ان فقہاء کے کلام میں وارد نہیں جو مجتہد ہیں۔ اور غیر فقہائے مجتہدین کا کلام معتبر نہیں۔ اور مجتہدین سے عدمِ تکفیر منقول ہے۔ اور یہ افواہ متاخرین میں پھیل گئی ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے اپنے فتوٰی میں اس بحث کو یوں صاف کیا ہے کہ شیعہ اور خوارج جو کافر نہیں ہیں تو یہ احکامِ دنیوی کے اعتبار سے ہے اور کافر جو ہیں تو یہ احکامِ اخروی کے اعتبار سے۔ پس کافر ہونے اور نہ ہونے کی جہتیں مختلف ہیں، انتہی کلامہ۔

تحقیق یہ ہے کہ مراد اہلِ قبلہ سے اس قاعدے میں وہ مسلمان ہے جسے ایمان کی ضروریات کا اعتقاد ہو۔ اس سے ضروریاتِ دین کا انکار صادر نہ ہو اور تکذیب دین کی کوئی علامت اس میں نہ پائی جائے۔ صرف قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے والا مراد نہیں۔ اور ضروریات منحصر ہیں تین چیزوں میں (۱) قرآن کا مفہوم بشرطیکہ نص صریح ہو کہ اس کی تاویل ممکن نہ ہو جیسے ماں بہن اور شراب اور جوئے کی حرمت اور صفاتِ الٰہی کا ثبوت اور صحابۂ سابقین، مہاجرین و انصار کا خدائے تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہونا۔ اور ان کی اہانت اور خفت جائز نہ ہونا۔ سورۂ توبہ میں اللہ پاک ان کے حق میں فرماتا ہے کہ اللہ راضی ہوا ان سے اور وہ راضی ہوئے اللہ سے (۲) اس حدیث کا مفہوم جس کے لفظ یا معنی متواتر ہوں۔ اور وہ عام ہے اس سے کہ اعتقادیات کی قسم سے ہو یا عملیات کی قسم سے اور عام ہے اس سے کہ فرض ہو خواہ نفل جیسے حضرت رسالت پناہ کے اہلِ بیت کے ساتھ محبت واجب ہونا اور جمعہ و جماعت اور اذان اور عیدین کا واجب ہونا (۳) وہ چیز جس پر اجماعِ قطعی ہو گیا ہو جیسے خلفاء کی خلافت وغیرہ جب یہ تین باتیں ضروریاتِ دین میں سے قرار پا چکیں اور ان کے ضروریاتِ دین ہونے پر اجماع مقرر ہو چکا تو جو ان کا منکر ہے وہ کافر ہے کیونکہ اجماعِ قطعی کی غلطی نکالنے میں ساری امت کو گمراہ قرار دینا لازم آتا ہے۔ اور جس نے امت کو گمراہ قرار دیا وہ اللہ تعالےٰ کے اس قول کا منکر ٹھہرا كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (تم بہتر ہو سب امتوں سے جو پیدا ہوئی ہیں لوگوں میں)

س۔ یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ اہلِ قبلہ سے وہی مراد ہیں جو تمام ضروریاتِ دین کو مانتے ہیں۔

ج۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کفر اور ایمان کے درمیان عدم اور ملکہ کا تقابل ہے۔ اس لئے کہ کفر کہتے ہیں ایمان کے نہ ہونے کو اور اس طرح کے مقابلوں میں واسطہ نہیں نکلتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایمان کا مفہومِ شرعی جو کتبِ کلام اور عقائد اور حدیث میں معتبر ہے، وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تصدیق کرنا ایسی چیز میں جس کی نسبت ان کا لانا ضروری ثابت ہوا ہے جس شخص کی شان سے یہ تصدیق کر سکنا ہو تا کہ بچہ اور دیوانہ اور جانور تعریف سے نکل جائیں، کیونکہ یہ تصدیق کرنا ان تینوں کی شان سے نہیں۔ پس کفر کا مفہوم



یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کی تصدیق اس چیز میں نہ کی جائے جس کی نسبت ان کا لانا ضروری ثابت ہوا ہو۔ اور یہ بعینہٖ وہی مطلب ہے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ جس نے ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک کا انکار کیا وہ کفر کے ساتھ متصف ہو گیا۔

وتصدیق الکاھن بمایخبرہ عن الغیب کفر (اور سچا جاننا کاہن کی بات کا جو غیب کی خبر دے کفر ہے) ابوہریرہؓ کا لفظ یہ ہے من اتی کاھنا فصدقه بمایقول فقد کفر بما انزل الله علی محمد صلی الله علیه وسلم، رواہ ابوداؤد (جو شخص کاہن کے پاس جا کر اس سے غیب کی خبر پوچھے اور جو کچھ کاہن اس سے بیان کرے اس کی تصدیق کرے بیشک وہ شخص کافر ہوا اس چیز سے جو محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر نازل ہوئی ہے) اس کو حاکم نے موافق شرائط بخاری و مسلم کے صحیح کہا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ مراد کفر بکتاب و سنت ہے۔ یعنی مصدّقِ کاہن منکرِ خدا و رسول ہوتا ہے۔ کاہن اس لئے کافر ٹھہرا کہ غیب دانی کا دعوٰی کرتا ہے، اور یہ دعوٰی کفر ہے۔ اور جو اس کا مصدق ہے وہ کفر کی تصدیق کرتا ہے۔ علمِ غیب میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا کفر ہے اس لئے کہ یہ کفر بہ سبب شرک کے آیا ہے۔ ہر مشرک کافر ہوتا ہے۔ حدیث ابنِ عباس رضؓ میں منجم کو کاہن، کاہن کو ساحر اور ساحر کو کافر فرمایا ہے، رواہ رزین۔

حاصل یہ ہے کہ نجوم اور کہانت اور سحر تینوں کفر ہیں۔ کاہن کی حقیقت یہ ہے کہ بعضے انسانوں کو بعضے شیطانوں سے مناسبت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ نفوسِ شیطانی ملائکہ کی مجلسوں سے جن میں آئندہ کے کاموں کی تدبیریں مذکور ہوتی ہیں چوری سے کچھ کچھ سن کر اس اپنے دوست سے بیان کر دیتے ہیں۔ اور پھر وہ شخص اس بات کو لوگوں سے بیان کرتا ہے۔ کاہنوں کا علم کافی اور غیب کی تمام قسموں کو محیط نہیں ہوتا کیونکہ اُن کے علم کی جڑ تو ملائکہ کی باتوں میں سے کچھ چوری سے سن آنا ہے۔ اور وہ بھی صرف امورِ آئندہ کے متعلق جن کی تدبیر اور جاری کرنے کے لئے اللہ کی طرف سے ان کو حکم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کی خبروں میں اس واقعہ کا پورا پورا بیان بھی نہیں ہوتا بلکہ دو ایک کلمے ایسے جو اصل واقعہ پر بطور رمز و اشارہ کے دلالت کرتے ہوں ان کے ہاتھ لگ جاتے ہیں، پھر کبھی اپنی طرف سے بھی اس بات میں مشاق ہو جانے کی وجہ سے قیاسِ عقلی سے کچھ بڑھا دیتے ہیں تو کبھی وہ بات ان کے قیاس کے موافق ظہور میں آتی ہے اور کبھی نہیں۔ یہ معاملہ شیطانی آنحضرتؐ کی ولادت سے قبل عرب میں بہت جاری تھا۔ آپؐ کے مبعوث ہونے کے بعد کہانت کم ہو گئی۔

والمعدوم لیس بشیءٍ (اور معدوم کچھ چیز نہیں) اشاعرہ اور ماتریدیہ اور حنابلہ اور حکماء اور معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری اور ابوالہذیل علّاف اور کعبی کا یہی مذہب ہے۔ اور ان کے سوا معتزلہ میں سے جتنے علماء گذرے ہیں ان سب کے نزدیک معدوم بھی ایک شئ ہے اور عالم واقع میں ثابت ہے مگر اسی قدر ہے کہ اس کو وجود نہیں ملا ہے۔ اگر وجود مل جائے تو وہ موجود ہو جائے۔ اُس مرتبہ کو ان کی اصطلاح میں ثبوت اور تقرر کا مرتبہ کہتے ہیں۔ اور دلیل ان کی یہ ہے کہ ممکن اپنے وجود سے قبل یا تو واجب ہو گا یا ممتنع۔ اور ان دونوں صورتوں میں وجود کے وقت انقلاب لازم آتا ہے۔ پس یہ غلط ہے تو یہی رہا کہ ممکن اپنے وجود سے پیشتر بھی ممکن ہو گا! اور امکان ایک ایسی صفت ہے جس کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے تو دیکھنا چاہیئے کہ وہ ثابت ہے یا موجود۔ اگر موجود ہو گا تو اس کو پھر وجود حاصل ہونا تحصیلِ حاصل ہے۔ اس لئے یہ باطل ہے۔ تو باقی یہ رہا کہ وہ ثابت ہو گا۔ یہی مدعا ہے۔ یعنی ممکن اپنے عدم کے وقت میں ثابت ہے اور موجود نہیں ہے۔ منشا اس قول کا یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک وجود میں اور ماہیت میں فرق ہے۔ کبھی ماہیت ہوتی ہے اور اس کو وجود عارض نہیں ہوتا ہے۔ یہی مرتبہ تقرر کا ہے۔ اسی کو معدومِ ثابت کہتے ہیں مگر موجود نہیں کہہ سکتے۔ موجود اس وقت کہیں گے جب اس کو وجود مل جائے۔ اور اس قسم کے معدوم میں

ممکن کی قید اس واسطے لگا دیتے ہیں کہ جو معدوم ایسا نہ ہو بلکہ ممتنع ہو اس کو تقرر کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ وہ بالاتفاق کچھ چیز نہیں۔ علمائے سنت کہتے ہیں کہ معدوم کچھ بھی نہیں۔ ممتنع ہو یا ممکن۔ کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور نفسِ حقیقت یا ماہیت میں ذرا بھی فرق نہیں ہے پس وجود نہ ہوگا تو ماہیت بھی نہ ہوگی۔ اور یہ بات نامعقول ہے کہ ایک چیز سے عالمِ عدم میں وجود منفک ہو اور پھر اس کو کسی قسم کا ثبوت ہو۔ اگر اس کو عالمِ عدم میں تقرر حاصل ہوگا تو وہ ایک ہی وقت میں موجود بھی ہوگی اور معدوم بھی ہوگی اور یہ بالکل خلافِ قیاس ہے اس لئے کہ وجود کے کوئی اور معنی ہی نہیں سوائے ثبوت اور تحقیق اور تقرر کے۔ معدوم بھی کہنا اور اس کے واسطے ثبوت بھی ڈھونڈھنا جو بلاشبہ حرکات و سکنات کو چاہتا ہے بالکل سفسطہ ہے۔ معدوم ثابت کے ابطال کی بڑی ضرورت اس لئے ہے کہ اہلِ سنت اس بات کے معتقد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں لیکن معدومات کے ثبوت کی صورت میں یہ جائز ہو جائے گا کہ بعض معدوماتِ ثابت سے تو قدرت کو تعلق حاصل ہو اور بعض کے ساتھ کسی خصوصیت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ علی العموم معدوماتِ ثابت مقدوریت کے دائرہ سے نکل جائیں گے اس لئے کہ جس کو عدم میں ثبوت حاصل ہوگا وہ شئی ازلی ہوگی۔ پس قدرتِ الٰہی ان کی ذات کے ساتھ کس طرح متعلق ہو سکتی ہے۔ پھر اگر قدرت کا تعلق ان سے مانا جائے گا تو اسی قدر کہ وجود اس نے عطا کیا تو خدائے تعالیٰ ممکنات کا خالقِ اصلی اور موجد نہیں بن سکتا اور نہ اس کو کسی چیز کے ایجاد پر قدرت ہو سکتی ہے۔ اور یہ صریح کفر ہے۔

وفی دعاء الاحیاء للاموات او صدقتہم عنہم نفع لہم (اور دعا کرنے میں زندوں کے مُردوں کے لئے اور صدقہ دینے میں مُردوں کی طرف سے نفع پہنچتا ہے اُن مُردوں کو) انس رضہ سے ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت ؐ نے فرمایا ہے ان الصدقۃ تطفئ غضب الرب (صدقہ بجھا دیتا ہے آتشِ غضبِ الٰہی کو) اور احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ حضرت ؐ نے فرمایا ہے الصدقۃ تطفئ الخطیئۃ کما یطفئ الماء النار (صدقہ دینا بجھا دیتا ہے گناہ کو جیسا کہ بجھاتا ہے پانی آگ کو) علمائے اہلِ سنت کا اتفاق ہے اس بات پر کہ عبادتِ مالی کا ثواب مُردے کو پہنچتا ہے۔ مگر عبادتِ بدنی کے ثواب پہنچنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک رح اور شافعی رح کے نزدیک صدقات اور عباداتِ مالی اور حج میں وصولِ ثواب جائز ہے لیکن عبادتِ بدنی مثل روزہ اور نماز اور قراءتِ قرآن وغیرہ میں وصول جائز نہیں۔ مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس کا بھی ثواب پہنچتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ عبادت کا ثواب سوائے فاعل کے غیر کو نہیں پہنچتا خواہ عبادت مالی ہو یا بدنی۔ خواہ مرکب ہو مال اور بدن سے۔ ان کے دلائل یہ ہیں (۱) قضا یعنی تقدیر نہیں بدل سکتی پس دعا لغو ہے۔ کیونکہ جس بات کی دعا کی جاتی ہے اگر وہ مقدر کے مطابق ہے تو اس کی خواستگاری فعلِ عبث ہے اور اگر مخالف ہوگی تو اس کا موجود ہونا ناممکن ہے۔

ج۔ ۱۔ قضا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بعضے سبب سے بدلتی ہے اور ایک نہیں بدلتی۔ جو قضا بدلتی ہے اس کو معلق کہتے ہیں، اور جو نہیں بدلتی اس کو مبرم کہتے ہیں۔ وحی اور نبوت اور انبیاء کی سعادت قضائے مبرم میں سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ قولِ الٰہی ہے لَا تَبْدِیْلَ لِکَلِمَاتِ اللّٰہِ (اللہ کی باتیں نہیں بدلتیں) اور مرض اور شفا اور نیند اور کلام اور ہمارے تمام افعال و احوال قضائے معلق کی قبیل سے ہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ ہے اس آیت میں یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَ یُثْبِتُ (مٹا ڈالتا ہے اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے اور رکھتا ہے) چنانچہ شقاوت ماں باپ کے ساتھ سلوک کرنے اور صدقہ دینے سے اور اچھے کام کرنے سے محو جاتی ہے۔

ج۔ ۲۔ قضا کا نہ بدلنا بھی ہمارے مدعا کو کوئی مضر نہیں۔ اس لئے کہ زندوں کی دعا و صدقہ سے مُردوں کو نفع پہنچنا یہ بھی احکام



قضا میں سے ہے۔

(۲) جس شخص نے جو کچھ کیا ہے وہ ضرور اس کا بدلہ پائیگا اور غیر کے عمل کا بدلہ اسے کیسے مل سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِہٖ وَ مَنْ اَسَآءَ فَعَلَیْہَا (جس نے نیکی کی وہ اپنے واسطے ہے اور جس نے بُرائی کی وہ بھی اسی پر ہے۔)

ج۔ قرآن و حدیث کی دلالتِ ظاہری سے بلا ارتکابِ تاویل ثابت ہے کہ جب کوئی شخص اپنا کوئی عمل کسی کو بخش دے تو ضرور دوسرے کے نامۂ اعمال میں جگہ پاتا ہے اور اس کو اس کا اجر ملتا ہے۔ تو اس صورت میں دوسرے کا کسب و عمل اس کا کسب سمجھا جائے گا جس کو وہ عمل بخشا گیا ہے جیسا کہ دنیا میں ہوتا ہے۔ سورۂ بنی اسرائیل میں ولد کو ارشاد ہوا کہ والدین کے واسطے یوں دعا کر رَبِّ ارْحَمْہُمَا کَمَا رَبَّیَانِیْ صَغِیْرًا (اے رب میرے والدین پر رحم کر جیسا کہ انہوں نے لڑکپن میں مجھ کو پالا) تو اگر انسان کا عمل دوسرے کو نہ مفید ہوتا تو ولد کی دعا والدین کے حق میں بے فائدہ ہوتی! اور اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ فرشتے مومنین کے لئے دعائے مغفرت کرتے ہیں۔ اور ابوہریرہ رضہ سے مسلم نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ حضرت ؐ نے فرمایا ہے کہ جس وقت انسان مرتا ہے تو اس کے عمل کا ثواب موقوف ہو جاتا ہے مگر تین عملوں کا ثواب باقی رہتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ اولاد صالح اس کے لئے دعا کرتی رہے۔ امام مالک کی موطأ میں سعید بن صالح سے روایت آئی ہے کہ بی بی عائشہ رضہ نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی طرف سے کہ وہ سوتے میں مر گئے تھے بہت سے غلام آزاد کئے۔ اور سعد بن عبادہ رضہ نے آنحضرت ؐ سے کہا کہ میری ماں مر گئی ہے، کیا میں اس کی طرف سے صدقہ دوں، فرمایا، ہاں۔ عرض کیا کونسا صدقہ بہتر ہے۔ فرمایا، پانی پلانا۔ پس سعدؓ نے ایک کنواں بنوایا اور کہا یہ کنواں صدقہ ہے سعد کی ماں کے واسطے۔ اس حدیث کو ابو داؤد اور نسائی اور امام مالک اور بخاری اور ابن عبدالبر نے روایت کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے کہ جس کے جنازے پر چالیس آدمی کھڑے ہو کر نماز پڑھیں بشرطیکہ کسی نے خدا کے ساتھ شرک نہ کیا ہو اور وہ میت کی شفاعت کریں تو خدا ان کی شفاعت قبول کرتا ہے، رواہ مسلم عن کریب مولی ابن عباس۔

(۳) اللہ فرماتا ہے وَ اَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی (انسان کو کوئی چیز نافع نہیں مگر جو کہ خود کیا) یہ آیت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ آدمی کو نفع نہیں بجز اس بات کے کہ بذاتِ خود سعی کی اور عمل کیا۔

ج۔ اس کا جواب کئی طرح ہے (الف) گو ظاہر آیت اسی پر دلالت کرتی ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کو مفید نہیں لیکن حکم دعائے والدین اور استغفارِ ملائکہ مؤمنین کے حق میں اور اس کے علاوہ اور احادیث ایصالِ ثواب کی ظاہر آیت کے مخالف ہیں تو بالقطع ہم کو ثابت ہوا کہ ظاہر آیت اپنے اطلاق پر باقی نہیں بلکہ مقید ہے بقید عدمِ ہبۂ عامل۔ یعنی مراد آیت سے یہ ہے کہ انسان کو غیر کے عمل سے کچھ حاصل نہیں مگر جب کہ غیر اس کو بخشدے تو البتہ مفید ہوگا۔ اور تقیید آیت بہتر ہے نسخِ آیت کے قائل ہونے سے۔ اس لئے کہ آیتِ مذکورہ از قبیل اخبار ہے اور خبر میں نسخ جاری نہیں (ب) یہ آیت حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کی قوم سے مخصوص ہے یعنی اخبار ہے ان کی شریعتوں سے لیکن ہمارے نبی کی شریعت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ انسان کو اپنی سعی اور غیر کی سعی دونوں کام آتی ہیں۔ (ج) اس آیت میں انسان سے مراد کافر ہے تو مومن کے حق میں نفی نہیں۔ اور بعض مفسرین نے کہا ہے کہ مراد انسان سے اس آیت میں ابوجہل ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط اور بعض نے کہا ہے کہ ولید بن مغیرہ (د) مراد انسان سے اس جگہ زندہ ہے نہ کہ مردہ (ہ) بطریقِ عدل غیر کو ثواب نہیں لیکن بطریقِ فضل البتہ ثابت ہے۔ اور ابطالِ معتزلہ کے ضمن میں امام مالکؒ اور امام شافعی رح کے قول کی بھی تردید ہو گئی۔ یعنی احادیث اور اخبارِ سابقہ سے عباداتِ بدنیہ کا بھی ایصالِ ثواب ثابت ہو گیا۔

واللہ تعالیٰ یجیب الدعوات و یقضی الحاجات (اور اللہ قبول فرماتا ہے سب کی دعائیں اور پوری کرتا ہے سب کی

حاجتیں خواہ مؤمن ہو خواہ کافر خدا تعالیٰ دنیا میں ان سب کی دعا قبول کرتا ہے اور تمام مخلوقات کی حاجت روا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ نہ کرے تو پھر نہ کوئی خالقِ اعیان ہے نہ خالقِ اعراض ہے کہ وہ کرتا ہو۔ دعا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے کہ مجھ سے دعا کرو میں قبول کروں گا۔ صحیح ترمذی میں ابو ہریرہ رضؓ سے روایت آئی ہے کہ حضرتؐ نے یوں فرمایا ہے ادعوا اللّٰہ و انتم موقنون بالاجابۃ۔ (اللہ سے دعا کرو اس حال میں کہ تمہیں قبول ہونے پر یقین ہو) اور احمد اور ابوداؤد اور نسائی اور ابنِ ماجہ نے نعمان بن بشیر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الدعاء ھو العبادۃ (دعا ہی عبادت ہے) اس حصر سے مراد شانِ دعا میں افضلیت اور مبالغہ ہے۔ حاصلِ مطلب یہ ہے کہ دعا عبادت کا بڑا رکن ہے۔ اور انسؓ سے ترمذیؒ نے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا الدعاء مخ العبادۃ (دعا مغز ہے عبادت کا) نوویؒ نے کہا ہے کہ تمام شہروں کے اہلِ فتویٰ ہر عصر میں اس بات پر متفق رہے ہیں کہ دعا کرنا مستحب ہے۔ اور دلیل ان کی ظاہر قرآن اور حدیث اور انبیاء علیہم السلام کا فعل ہے کہ سب دعا کرتے رہے۔ اور بعضے زہّاد اور اہلِ معرفت نے رضائے مولیٰ اور اپنی قسمت پر راضی ہونے کی وجہ سے ترکِ دعا کو افضل قرار دیا ہے مگر ان کا یہ قول ایک حالت پر محمول ہے کہ بعضوں پر اس حالت میں رضا بقضا غالب ہوتی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں ڈالے جانے کے وقت حال تھا کہ ان سے جبریلؑ نے دعا کرنے کے لئے کہا۔ انہوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ میرا حال جانتا ہے مجھے عرض کرنے کی حاجت نہیں۔ اور اجابت کئی طور پر ہوتی ہے (۱) اللہ اس بندے کی حاجت روا کرتا ہے (۲) اللہ دعا تو قبول کرتا ہے مگر ثواب اس کا عاقبت میں دے گا۔ (۳) اگرچہ دعا کا اثر ظہور میں نہیں آتا مگر اس دعا کے سبب سے یا گناہ اس بندے کے محو ہوتے ہیں یا کوئی شدت اور بلا اس کے نصیب سے ٹل جاتی ہے اور دعا کے اثر دار ہونے میں کوئی ذی عقل شک نہیں لاسکتا اس لئے کہ جب ادلۂ عقلیہ ونقلیہ سے عالم کے بانی کا ایک ایسا وجود تسلیم کرلیا جاتا ہے کہ جس کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا اور وہ ہر ممکن پر قادر ہے اور ممکنات میں تصرف کرنے سے کوئی چیز اس کو نہیں روک سکتی ہے اور دعا کے بعد اسباب کا پیدا کردینا بلکہ مطلب کا حاصل کردینا یہ سب کچھ اس قادرِ مطلق کے نزدیک ممکن ہے تو پھر اس تصرف سے کس کا ہاتھ اس کو روک سکتا ہے۔

وما اخبر بہ النبی علیہ السلام من اشراط السّاعۃ (اور جو خبریں دی ہیں نبی علیہ السّلام نے علاماتِ قیامت کی) علماء نے اشراطِ ساعت کی تفسیر چھوٹی نشانیوں کے ساتھ کی ہے جو قیامت کے قائم ہونے سے پہلے واقع ہوں اور لوگ ان کے منکر ہوں کچھ پرواہ نہ کریں جیسے ڈومنیوں اور رنڈیوں سے زیادہ صحبت رکھنا، ڈوم ڈھاڑی قوال اور بدکار عورتوں کا بڑھ جانا، بڑی بڑی عمارتیں تعمیر کرنا، جہل وزنا کا زیادہ ہوجانا، مسلمانوں کا شراب پینا، مَردوں کی قلت، عورتوں کی کثرت کا واقع ہونا، امانت میں خیانت کرنا، فتنہ وفساد پھیلنا وغیرہ وغیرہ جن کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے۔ اور احادیثِ صحاح میں ان کا ذکر موجود ہے۔ ان چیزوں کا پھیلنا اور کثرت سے واقع ہونا قیامت کی علامت ہے۔ اشراطِ ساعت کے یہ معنی اس لئے لیتے ہیں کہ بڑی علامتیں جو متصل قیامت کے امام مہدیؑ آخر الزماں کے ظاہر ہونے کے بعد واقع ہوں گی وہ اور ہیں۔ مصنفؒ نے چھوٹی علامتیں چھوڑ دیں اور بڑی علامتیں جو قیامت سے متصل ہوں گی ذکر کیں مگر وہ بھی پوری مذکور نہیں ہیں۔ کیونکہ بڑی نشانیاں دس ہیں (۱) دھواں اٹھ کر مشرق سے مغرب تک محیط ہوجائے گا سورۂ دخان میں جو آیا ہے یَوۡمَ تَاۡتِی السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِیۡنٍ (اس دن آسمان لائے گا دھواں ظاہر) وہ بقولِ حذیفہ رضؓ اسی پر محمول ہے۔ مگر ابنِ مسعود رضؓ کے نزدیک مراد اس سے وہ قحط ہے جو آنحضرتؐ کی دعا سے قریش پر پڑا تھا جس کی وجہ سے دھویں کے مثل ہوا میں ایک غبار نظر پڑتا تھا یبوست اور



مینہ کی قلت اور کثرتِ غبار اور ضعفِ بصارت نے یہ حالت کردی تھی (۲) زمین کا مشرق میں دھنس جانا (۳) مغرب میں زمین کا دھنس جانا (۴) ملکِ عرب میں زمین کا دھنس جانا (۵) ایک آگ یمن کی طرف سے پیدا ہوگی جو لوگوں کو میدانِ حشر کی طرف ہانکے گی۔ اور ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ منتہائے سرحدِ عدن سے یہ آگ پیدا ہوگی جو یمن میں ایک مشہور شہر ہے۔ اور ایک روایت میں آگ کی جگہ ہوا کا ذکر ہے جو لوگوں کو دریا میں ڈال دے گی۔ تطبیق دونوں روایتوں میں یوں ہے کہ کفار کو ہانکنے والی آگ ہوا کے جھونکوں سے ملی ہوئی ہوگی جو سریع التّاثیر ہوگی اور ان کو دریائے گرم میں ڈال دے گی۔ چنانچہ وارد ہوا ہے کہ دریا اس دن آگ ہوجائے گا۔ اِذَا الۡبِحَارُ سُجِّرَتۡ (جب دریا گرم کیا جائے گا) اسی باب میں وارد ہے۔ اور مومنوں کی آگ صرف دھمکانے کے لئے ہوگی جیسے کوڑا ہانکنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ ہانکنا آگ کا حشر کے بعد ہوگا۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ آگ حجاز سے ظاہر ہوگی۔ شاید دو آگیں جمع ہوکر لوگوں کو ہانکیں گی۔ یا ابتداءً یمن سے نکلے گی اور ظہور حجاز سے ہوگا۔ مصنف رحؒ نے ان پانچ علامات کا ذکر چھوڑ دیا، باقی پانچ علامتیں بطورِ مثال کے ذکر کردی ہیں۔

من خروج الدجّال (جیسے نکلنا دجال کا) قیامت کی دسوں نشانیوں میں سے یہ بڑی اور سخت نشانی ہے۔ اس باب میں حدیثیں اکثر اور مشہور تر ہیں۔ چنانچہ مسلم نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ رسولِ خدا فرماتے تھے کہ پیدائش اور روزِ قیامت کے درمیان کوئی امر دجّال سے بڑا اور سخت نہیں ہے۔

ودابۃ الارض (اور دابۃ الارض کا نکلنا) عبداللہ بن عمر رضؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہے کہ دابۃ الارض چاشت کے وقت نکلے گا، اسی پر محمول ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول وَاَخۡرَجۡنَا لَهُمۡ دَآبَّةً مِّنَ الۡاَرۡضِ تُكَلِّمُهُمۡ (نکالیں گے ہم ان کے آگے ایک جانور زمین سے کہ ان سے باتیں کرے گا) کہ اب قیامت نزدیک ہے۔

ویاجوج وماجوج (اور خروج کرنا یاجوج اور ماجوج کا) صحیح مسلم میں نواس بن سمعانؓ سے ایک حدیث میں ان کے خروج کا مفصل حال روایت کیا ہے جو جو شدائد ان سے پیدا ہوں گے وہ اس میں مذکور ہیں۔ توریت وانجیل میں بھی اس قوم کے خروج کا ذکر ہے۔

ونزول عیسیٰ علیہ السّلام من السّماء (اور اترنا عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے زمین پر) مرزا غلام احمد قادیانی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب عزیز اور قرآن کریم میں حضرت عیسیٰؑ کو متوفیوں کی جماعت میں داخل کرچکا ہے۔ اور سارے قرآن میں ایک دفعہ بھی ان کی خارقِ عادت زندگی اور ان کے دوبارہ آنے کا ذکر نہیں کیا بلکہ ان کو صرف فوت شدہ کہہ کر پھر چپ ہوگیا لہٰذا ان کا زندہ بجسدہ العنصری ہونا اور پھر دوبارہ کسی وقت دنیا میں آنا نہ صرف اپنے ہی الہام کی رُو سے خلافِ واقعہ سمجھتا ہوں بلکہ اس خیالِ حیاتِ مسیح کو نصوصِ بینہ قطعیہ یقینیۂ قرآنِ کریم کی رُو سے لغو اور باطل جانتا ہوں، اور نہ کوئی حدیثِ صحیح مرفوع متصل موجود ہے جس نے متوفی کے لفظ کی کوئی مخالفانہ تفسیر کرکے مسیحؑ کی حیاتِ جسمانی پر گواہی دی ہو، بلکہ صحیح بخاری میں بجائے ان باتوں کے امامکم منکم لکھا ہے اور مسیح کی وفات کی شہادت دی ہے، انتہٰی کلامہ۔

حضرت مسیحؑ کی نسبت جو متوفی کا لفظ قرآن مجید میں وارد ہے اس کا اور امامکم منکم کا مطلب جب کھل جائے گا تو مرزا صاحب کے ادعا کی تکذیب خاطر نشین ہوجائے گی۔ یہود حضرت عیسیٰؑ کے سولی دینے کے باب میں جو شبہ میں پڑ گئے ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی سے ان کے شبہ کی حکایت سورۂ نساء میں کرتا ہے وَقَوۡلِهِمۡ اِنَّا قَتَلۡنَا الۡمَسِيۡحَ ابۡنَ مَرۡيَمَ رَسُوۡلَ اللّٰهِ وَمَا قَتَلُوۡهُ وَمَا صَلَبُوۡهُ وَلٰـكِنۡ شُبِّهَ لَهُمۡ (اور یہود کا قول ہے کہ ہم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کہ پیغمبر اللہ کا تھا مار ڈالا۔ اور نہ اس

کو مارا ہے اور نہ سولی پر چڑھایا ہے لیکن وہی صورت بن گئی ان کے آگے ) وَاِنَّ الَّذِیْنَ اخْتَلَفُوْا فِیْهِ لَفِیْ شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهٖ
مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوْهُ یَقِیْنًا بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْهِ ( اور جن لوگوں نے اختلاف کیا اس معاملہ سے وہ اس جگہ
شبہ میں پڑ گئے۔ ان کو اس کی کچھ خبر نہیں مگر اٹکل پر چلنا اور نہیں قتل کیا ان کو بے شک بلکہ اٹھا لیا ان کو اللہ نے اپنی طرف )

س ۔ اگر یہ جائز ہے اللہ تعالےٰ ایک انسان کو دوسرے انسان کی صورت پر کر دیتا ہے تو اس سے سفسطہ کا دروازہ کھل جائے
گا اس لئے کہ ہم نے زید کو دیکھا۔ پس یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ زید نہ ہو کوئی اور شخص ہو کہ اس کی صورت زید کی سی ہو گئی ہو اس
طرح نہ طلاق کا نہ نکاح کا نہ ملکیت کا اعتبار رہے گا۔ اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس سے تواتر میں نقصان لازم آتا ہے اس لئے کہ
خبر متواتر سے علم کا فائدہ اس وقت حاصل ہوتا ہے کہ وہ محسوس پر منتہی ہو اور جب کہ محسوسات میں شبہ پڑ گیا تو متواترات پر بھی
اعتبار نہ رہے گا۔ اور اس سے تمام شرائع میں خرابی واقع ہو جائے گی اور اس سے انبیاء کی نبوت پر طعن لازم آتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے
کہ جب صورت کے بنانے میں اصول بگڑتا ہے تو یہ صحیح نہیں۔

ج ۔ علماء نے اس معاملہ میں دو طریق لکھے ہیں (۱) بہت سے متکلمین یہ کہتے ہیں کہ یہود نے جب حضرتِ عیسیٰؑ کو قتل کرنے کا
ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو آسمان پر اٹھا لیا۔ سردارانِ یہود کو عوام میں فتنہ پیدا ہونے کا خوف ہوا اس لئے ایک آدمی کو پکڑ کر
قتل کیا اور سولی دی اور لوگوں پر ظاہر کر دیا کہ ہم نے حضرت عیسیٰ کو سُولی دے دی۔ لوگ چونکہ حضرتِ عیسیٰؑ سے صورت شناس نہ تھے
صرف ان کا نام سنتے تھے کیونکہ حضرت عیسیٰ لوگوں سے میل کم رکھتے تھے اس لئے ان کو یقین آگیا۔ اس صورت میں اعتراضِ مذکور
وارد نہیں ہو سکتا۔ اور نصاریٰ کی طرف سے اگر اس بات کا دعویٰ پیش ہو کہ ہم کو اپنے بزرگوں سے تواتر کے ساتھ معلوم ہوا ہے کہ
حضرتِ عیسیٰؑ بالضرور سولی دیئے گئے تو ان کی یہ خبر متواتر اس لئے نامعتبر ہے کہ اس کا تواتر تھوڑے سے آدمیوں پر منتہی ہوتا ہے
جن کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ عجب نہیں جو انہوں نے کذب پر اتفاق کر لیا ہو (۲) اللہ نے حضرت عیسیٰؑ کو تو آسمان پر اٹھا لیا اور اُن
کی سی صورت ایک اور آدمی کی کر دی۔ پھر اس میں کئی قول ہیں کہ وہ آدمی ان کے حواریوں میں سے تھا یا وہ شخص تھا جو سردارِ یہود کے
حکم سے حضرت عیسیٰ کو قتل کرنے کے لئے لانے کو مکان میں گھُسا تھا یا وہ شخص تھا جس کو یہود نے پہاڑ کے غار میں حضرت عیسیٰؑ کی حراست
کے لئے متعین کر دیا تھا یا وہ شخص تھا جو حضرتِ عیسیٰ سے منافقانہ عقیدت رکھتا تھا اور یہود کو ان کے بتلانے کے لئے مکان کے اندر
گیا تھا مگر یہ وجہیں باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابلِ التفات نہیں کیونکہ ایک کو دوسری توڑتی ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ شُبِّهَ
لَهُمْ سے یہ مراد نہیں کہ کسی اور شخص کی صورت حضرت عیسیٰؑ کی سی صورت ہو گئی بلکہ مطلب یہ ہے کہ شبہ ڈالا گیا ان کے لئے۔ وہ شبہ
یہ تھا کہ جب حضرتِ عیسیٰؑ آسمان پر چڑھا لئے گئے تو سردارانِ یہود نے دانستہ ایک غیر آدمی کو عوام کی دھوکہ دہی کی غرض سے سولی دے
دی اور وَمَا قَتَلُوْهُ یَقِیْنًا کے لفظ سے اللہ پاک اپنے رسول کو حضرتِ عیسیٰؑ کے قتل نہ ہونے کا یقین دلاتا ہے اس لئے کہ اللہ نے
اس کے بعد کہا ہے بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْهِ۔ تو مطلب یہ ہوا کہ یہود اس شک میں ہیں کہ ہم نے حضرتِ عیسیٰؑ کو قتل کیا ہے یا نہیں۔
اور اے محمدؐ یہ یقینی بات ہے کہ انہوں نے ان کو قتل نہیں کیا ہے بلکہ ان کو اللہ نے اپنی طرف اٹھا لیا ہے کیونکہ اٹھانا تو جبھی صحیح ہو گا
کہ اس سے پہلے عدمِ قتل کا یقین حاصل ہو چکے۔ پس حضرتِ عیسیٰؑ کا آسمان پر اٹھا لیا جانا اس آیت سے بخوبی ثابت ہے۔ اور اس کا
مؤید اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ سورۂ آلِ عمران میں فرمایا ہے، وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ یٰعِیْسٰٓی اِنِّیْ مُتَوَفِّیْكَ وَرَافِعُكَ اِلَیَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ
الَّذِیْنَ كَفَرُوْا ( اور جس وقت اللہ نے کہا اے عیسیٰ میں تجھ کو لینے والا ہوں اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو اپنی طرف اور پاک کرنے والا ہوں
ان لوگوں سے جو کافر ہوئے ) اس آیت میں مُتَوَفِّیْكَ کے معنی بیان کرنے میں علماء نے بہت تاویلیں کی ہیں۔ بعض اس آیت کے



الفاظ میں تقدیم وتاخیر مانتے ہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کی کچھ ضرورت نہیں۔ ظاہر الفاظ جس ترکیب کے ساتھ موجود ہیں یہی درست ہے۔
مذہبِ ثانی والے کئی وجوہ کے ساتھ مُتَوَفِّیْكَ کے معانی بیان کرتے ہیں (۱) میں محفوظ رکھنے والا ہوں تجھ کو اس سے کہ کفار
قتل کریں اور مارنے والا ہوں تجھ کو تیری موت کے ساتھ نہ یہ کہ کفار تجھ کو قتل کریں (۲) مارنے والا ہوں تجھ کو تیرے وقت میں بعد
نازل ہونے کے آسمان سے اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو اب۔ کیونکہ واو جمع کے واسطے ہے اس میں ترتیب لازم نہیں۔ اور مطلب یہ
ہے کہ یہ ساری باتیں ظہور میں آئیں گی مگر ترتیب ضروری نہیں کہ اول وفات واقع ہو پھر آسمان پر چڑھائے جائیں۔ پس آیت اس بات
پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ یہ معاملات کرے گا۔ مگر یہ کب کرے گا اور کس طرح کرے گا اس کی تحقیق دلیل
پر موقوف ہے۔ اور بیشک اس بات پر دلیل ثابت ہے کہ وہ زندہ ہیں۔ اور آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ وہ زندہ ہیں، قیامت کے
قریب زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اس کے بعد خدا ان کو وفات دے گا۔ (۳) وفات دینے والا تیرے نفس کا سوتے
میں اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو جب کہ تو سوتا ہوا ہو تاکہ تجھ کو خوف پیدا نہ ہو۔ اور تو ایسی حالت میں بیدار ہو کہ آسمان پر امن
وتقرب کے ساتھ موجود ہو (۴) ماروں گا تجھ کو تیری شہوات سے جو عالمِ ملکوت پر تیرے عروج کرنے سے حارج ہیں۔ پس حضرت عیسیٰؑ
جس وقت آسمان پر پہنچے ان کی حالت ملائکہ کی سی ہو گئی خواہش اور برائیاں سب ان سے جاتی رہیں (۵) بخاری رح نے ابن عباسؓ
سے روایت کی ہے کہ یہاں مُتَوَفِّیْكَ کے معنی مُمِیْتُكَ ہیں یعنی مارنے والا ہوں تجھ کو۔ اب اس میں خلاف ہے کہ حضرت عیسیٰؑ
کتنی دیر مرے رہے۔ بعضے کہتے ہیں کہ سات گھڑی تک کے لئے مر گئے تھے پھر اللہ نے ان کو آسمان پر اٹھا لیا۔ یہ قول محمد بن اسحٰق کا ہے۔
اور وہب نے کہا ہے کہ تین ساعت کے لئے مر گئے تھے، پھر آسمان پر اٹھا لئے گئے (۶) توفی کہتے ہیں پورا لینے کو۔ اس صورت میں مُتَوَفِّیْكَ
سے مطلب یہ ہے کہ تجھ کو پورا لے لوں گا۔ اور پورا لینے کی صورت یہ ہے کہ روح اور جسد کے ساتھ آسمان پر اٹھا لئے گئے (۷) مراد
مُتَوَفِّیْكَ سے یہ ہے کہ میں تجھ کو مثل متوفی کے کر دوں گا۔ اور ظاہر ہے کہ جب وہ آسمان پر اٹھا لئے گئے تو خبر اور اثر ان کا دنیا سے جاتا رہا
تو خود مانند متوفی کے ہو گئے۔ اور بطور تشبیہ کے ایسا کہہ دینا استعمالِ عرب میں شائع ہے (۸) توفی کے معنی قبض کرنے یعنی لینے کے
ہیں اور حضرت عیسیٰؑ کو جو زمین سے آسمان پر اٹھا لیا تو یہی لینا ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب توفی کے معنی زمین سے آسمان پر
اٹھانے کے ٹھہرے تو رَافِعُكَ اِلَیَّ مکرر ہو گا اور تکرار بہتر نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مُتَوَفِّیْكَ دلالت کرتا ہے توفی یعنی قبضہ کرنے
اور لینے پر۔ اور قبضہ کرنا اور لینا ایک جنس ہے کہ کبھی موت کے ذریعہ سے واقع ہوتا ہے اور کبھی زمین سے آسمان پر چڑھا دینے کے
ذریعہ سے۔ پھر جب رَافِعُكَ اِلَیَّ فرمایا تو اس سے دوسری نوع متعین ہو گئی۔ اور یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں قبضہ کرنے اور لینے کی صورت
آسمان پر چڑھانے کے ساتھ وقوع میں آئی ہے۔ اور نوعِ دوم خارج ہے (۹) متوفی اور رافع کے بعد ایک مضاف مقدر ہے۔ یعنی
اصل عبارت یوں ہے اِنِّیْ متوفیك عملك ورافع عملك الیّ، مطلب یہ ہے کہ میں تیرے عمل کو بھر لوں گا اور آسمان پر اٹھا لوں گا۔
اور نظیر اس کی یہ ہے کہ قرآن میں آیا ہے کہ اعمال اللہ کی طرف چڑھتے ہیں۔ چنانچہ سورۂ فاطر میں ہے اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّیِّبُ
(اس کی طرف چڑھتا ہے کلامِ پاکیزہ) نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ عیسیٰ علیہ السّلام کو بشارت دیتا ہے کہ تیری طاعات اور عمل قبول کروں
گا۔ اور جو کچھ تجھ کو مشقت اور تکلیف دین کے پھیلانے اور شریعت کے جاری کرنے میں دشمنوں سے پہنچی ہے وہ اکارت نہ جائے گی
اس کا اجر ضرور ملے گا۔ اور جو لوگ اس آیت میں تقدیم وتاخیر کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ الفاظ آگے پیچھے ہیں اور واؤ ترتیب کے
لئے نہیں ہے، اصل عبارت یوں ہے انّی رافعك الیّ ومطهّرك من الّذین کفروا ومتوفیك بعد انزالی ایاك فی الارض
یعنی میں تجھ کو اپنی طرف اٹھا لوں گا اور کافروں سے پاک کروں گا اور پھر دنیا میں نازل کر کے موت دوں گا۔

اور امامکم منکم جس حدیث کا یہ ٹکڑا ہے اس میں حضرت عیسیٰؑ کے نزول کی بھی خبر دی گئی ہے۔ اور پوری روایت صحیح بخاری و مسلم میں اس طرح ہے کیف انتم اذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا تمہارا کیا حال ہوگا جب کہ عیسیٰ بن مریم علیہ السلام تم میں اتریں گے اور امام تمہارا تمہیں میں سے ہوگا۔ امامکم منکم سے یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کا انتقال ہو چکا ہے بلکہ اذا نزل اس باب میں نص ہے کہ حضرت عیسیٰؑ حیات ہیں فوت نہیں ہوئے۔ اور امامکم منکم کا یہ مطلب ہے کہ امام قریش میں سے ہوگا یا تمہارے اہلِ ملّت میں سے۔ علماء نے اس کی دو وجہ سے شرح کی ہے ایک تو یہ کہ امام تمہاری نماز کا وہ شخص ہوگا کہ تم میں سے ہے اور حضرت عیسیٰ اس کی اقتدار کریں گے، اور وہ امام مہدیؑ ہیں اور یہ بسبب تعظیم و تکریم امتِ محمدی کے ہوگا جیسے کہ جابر رضؓ سے مسلم نے روایت کی ہے لایزال طائفۃ من امتی یقاتلون علی الحق ظاھرین الیٰ یوم القیٰمۃ قال فینزل عیسی بن مریم فیقول امیرھم تعال صل لنا فیقول لا ان بعضکم علیٰ بعض امراء تکرمۃ اللہ ھذہ الامۃ۔ یعنی آنحضرتؐ نے فرمایا میری امت ہمیشہ لڑتی رہے گی حق پر اس حال میں کہ دشمنوں پر فتحیاب ہوں گے قیامت تک۔ فرمایا حضرتؐ نے پھر حضرت عیسیٰؑ پسر مریم آسمان سے اتریں گے۔ میری امت کا امیر (یعنی مہدیؑ) ان سے کہے گا کہ آؤ ہم کو نماز پڑھاؤ۔ وہ جواب دیں گے کہ میں امامت نہیں کرتا۔ تحقیق تم میں سے بعض بعضوں پر امیر ہے بہ سبب بزرگی دینے اللہ تعالیٰ کے امتِ محمدی کو) اور حضرت عیسیٰؑ کے امامت سے انکار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی امامت سے دینِ محمدی کے منسوخ ہونے کا حکم پیدا ہوتا۔ پس امام نماز کے حضرتِ مہدیؑ ہوں گے۔ ہاں اس زمانہ میں حضرت عیسیٰ حاکم اور خلیفہ اور اچھی باتوں کے تعلیم کرنے والے ہوں گے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مراد امام سے حضرت عیسیٰؑ ہیں۔ پس مراد اس سے کہ امام تم میں سے ہوگا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ تمہاری شریعت کے بموجب حکم کریں گے نہ کہ مطابق انجیل کے۔ پس معنی امامکم منکم کے یہ ہوں گے کہ حضرت عیسیٰؑ تمہاری امامت کریں گے اس حالت میں کہ وہ تمہارے دین میں سے ہوں گے اور تمہاری کتاب و سنت کے بموجب حکم کرنے والے ہوں گے۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ جس روایت میں عیسیٰ علیہ السلام کا امام نماز ہونا لکھا ہے اس روایت پر امامکم منکم کے یہ معنی ہیں کہ جہاد اور غزوات میں تمہارا امام تمہیں میں سے ہوگا۔ حضرت عیسیٰؑ تو صرف دجّال کو قتل کریں گے۔ اور بخاری اور مسلم اور ابو داؤد اور ترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا والذی نفسی بیدہ لیوشکن ان ینزل فیکم ابن مریم حکما عدلا فیکسر الصلیب ویقتل الخنزیر ویضع الجزیۃ ویفیض المال حتی لایقبلہ احد حتی تکون السجدۃ الواحدۃ خیرا من الدنیا وما فیہا (قسم ہے اس خدا کی کہ جس کے ہاتھ میں میری بقائے جان ہے تحقیق اتریں گے تم میں عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اس حال میں کہ حاکمِ عادل ہوں گے، صلیب کو توڑیں گے، سؤر کو قتل کریں گے یعنی اس کے پالنے اور کھانے کو حرام کریں گے۔ اور اہلِ ذمہ پر جزیہ رکھیں گے اور بہت ہوگا مال یہانتک کہ اس کو کوئی قبول نہیں کرے گا۔ یہانتک کہ ایک سجدہ دنیا اور اس کی چیزوں سے بہتر ہوگا) یہ حدیث صحیح مرفوع متصل ہے۔ ایسی اور بھی بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوا ہے کہ حضرت عیسیٰ ابن مریم آسمان سے زمین پر قیامت کے قریب اتریں گے۔ اس سے بخوبی عیاں ہے کہ وہ اپنے جسمِ عنصری کے ساتھ حیات ہیں۔

وطلوع الشمس من مغربھا (اور نکلنا سورج کا مغرب سے) یہی لفظ جو ماتن بولے ہیں مسلم کی اس روایت میں جس کے راوی ابوہریرہ رضؓ ہیں موجود ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ابوذرؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ آفتاب جو غروب ہوتا ہے تو یہ جاتا ہے یہانتک کہ عرش کے تلے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ اور قریب ہے کہ اس کا سجدہ قبول نہ کیا جائے گا اور حکم ہوگا کہ جدھر سے آیا ہے ادھر کو لوٹ جا۔ وہ مغرب کی طرف لوٹ جائے گا اور طلوع ہوگا مغرب سے۔



س۔ نظامِ بطلیموسی کے موافق آفتاب آسمان کی حرکت سے پھرتا ہے اور آسمان کی حرکت مشرق سے مغرب کو ہے اور نظامِ فیثاغورثی کے مطابق آفتاب ان کواکب کے لئے مرکزِ عالم ہے جو بلفظِ سیّارات معروف ہیں۔ سیارۂ ارض بھی اسی طرح آفتاب کے گرد گھومتا ہے جس طرح اور سیّارے پھرا کرتے ہیں اور آفتاب کو سکون ہے۔ یعنی اگر کچھ حرکت ہے تو اس وضع کی حرکت نہیں ہے کہ جیسی سیاروں کی ہے۔ پس دونوں مذہبوں کی رُو سے یہ محال ہے کہ افلاک یا سیّارۂ ارض اپنی حرکاتِ وضعی کو چھوڑ دیں۔

ج۔ اس قسم کے ضعیف مسائل ان حکماء کے چند اصولِ ضعیفہ اور قیاسات پر مبنی ہیں۔ جب اہلِ حق کے نزدیک وہ اصول بے اصل ہیں تو ان مسائل کا کیا اعتبار ہے جو ان پر مبنی ہیں۔ پس اس اعتماد پر شک یا انکار کرنا محض نادانی اور تقلیدِ حکماء ہے۔ اور حکماء کی تحقیقات کی یہ حالت ہے کہ حضرت مسیح سے ۵۷۰ برس قبل فیثاغورث نے پیدا ہو کر نظامِ شمسی کا مسئلہ تحقیق کیا۔ دوم صدی مسیحی میں بطلیموس نے نظامِ فیثاغورث کی تردید کر کے عالم کا یہ نیا نظام تجویز کیا کہ ارض مرکزِ عالم ہے۔ اور تمام اجرامِ فلکیہ ارض کے گرد گھومتے ہیں۔ صدہا برس تک تمام حکمائے ایشیا و یورپ اسی کے پابند رہے۔ پندرھویں صدی مسیحی کے آخر سے پھر حکمائے یورپ مثل گیلیلی اور سر اسحٰق نیوٹن اور ہرشل نے نظامِ فیثاغورثی میں جان ڈالنا شروع کی اور نظامِ بطلیموسی کی تغلیط ثابت کرنے لگے۔ اس حکمتِ جدیدہ نے اُن اکثر مسائل مسلّمہ کو باطل کر دیا ہے اور آسمانوں کا وجود ہی نہیں رکھا ہے۔ پھر ایسے قواعد اور اصول کو جن کی بنیاد محض قیاس اور عقل کے تخمینے پر ہو اور پھر بھی قرار نہ ہو، ایک مخبرِ صادق کے قول کے سامنے تسلیم نہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ شاید آگے کو کوئی اور بات تحقیق ہو جائے۔

فھو حق۔ یعنی یقین جانے اور دل سے اعتقاد کرے کہ قیامت یقیناً آئے گی اور جتنی نشانیاں اس کی آنحضرتؐ نے بیان فرمائی ہیں سب سچ ہیں کوئی تاویل ان میں نہ کرے اور نہ یہ شبہ کرے کہ فلاں بات کیونکر ہو سکتی ہے عقل اسے نہیں مانتی۔ خدا کی قدرت میں عقل کو دخل نہیں۔ اور ان کے اثبات کے واسطے یہ دو باتیں کافی ہیں کہ ایک تو ایسا ہو جانا فی نفسہ ممکن ہے اس لئے کہ ان کا وقوع فرض کر لینے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ دوسرے یہ کہ ایک مخبرِ صادق نے ہم کو ان کی خبر دی ہے۔ اور مسلمانوں کا ان باتوں پر اُسی وقت میں اتفاق ہو گیا تھا کہ جب امتِ محمدی میں افتراق پیدا ہونے بھی نہ پایا تھا۔ حشر و نشر کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمیوں کو جو پیدا کیا ہے وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا ضرر حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا ہے یا نفع کے لئے یا دونوں میں سے کسی کے لئے بھی نہیں۔ پہلی شق باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ امر شانِ رحیمی و کریمی کے خلاف ہے۔ اور تیسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ بات حالتِ معدومیت کی صورت میں بھی حاصل تھی۔ پس باقی یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے سب کو نفع کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دنیا میں نفع کم ہے اور نقصان زیادہ۔ سو تھوڑے سے نفع کو بہت سے نقصان کے لئے اٹھانا حکمت کے خلاف ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ دنیا کا نفع مقصود نہ ہوگا۔ اس صورت میں لازم ہے کہ اس حیات کے بعد کوئی اور حیات حاصل ہو تا کہ نفع حاصل کرے، اور یہی حشر و نشر اور قیامت ہے۔ جو لوگ قیامت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ عالم دوسرے عالم کے ساتھ تبدیل پائے گا تو دیکھنا چاہیئے کہ وہ عالم اس عالم کے مثل ہوگا یا اس سے بُرا یا بہتر۔ اگر اس کے مثل ہوا تو تبدیل عبث ہے۔ اگر بُرا ہوا تو تبدیل حماقت ہے۔ اگر بہتر ہوا تو پہلے اس کے پیدا کرنے پر قادر تھا یا نہ تھا۔ اگر قادر تھا اور اسے پیدا نہ کیا اور بُرے کو پیدا کیا تو یہ بھی بے وقوفی ہے۔ اور اگر قادر نہ تھا پھر قادر ہو گیا تو اس سے لازم آتا ہے کہ پہلے عاجز تھا پھر قادر بنا یا پہلے جاہل تھا پھر حکمت حاصل ہوئی۔ اور یہ خالقِ عالم کی شان سے بعید ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس عالم کی تقدیم عالمِ آخرت پر مصلحت کی وجہ سے ہے اس واسطے کہ کمالاتِ نفسانی جن سے سعادتِ اخروی حاصل ہو سکتی ہے ان کی تحصیل بجز اس عالم کے ممکن نہ تھی۔ پھر ان کمالات کے حصول کے بعد ان کا اس عالم میں باقی رہنا فساد کا سبب اور خوبیوں سے محرومی کا باعث تھا اور اگر قیامت نہ ہوتی تو عاصی و مطیع کا حال ایک سا نہ ہوتا بلکہ مطیع نقصان میں رہتا۔ اور یہ حکمت کے خلاف ہے۔ اور جب کہ یہ امر حکمت کے خلاف ہے تو انکارِ قیامت اللہ کی حکمت کے انکار کا موجب ہے۔

والمجتهد قد يخطي وقد يصيب۔ (اور مجتہد استنباطِ احکام میں کبھی خطا بھی کرتا ہے اور کبھی صواب پر بھی ہوتا ہے) اجتہاد کی تعریف علمائے حدیث مثلاً بغوی، رافعی اور علامہ نووی رح وغیرہ نے ان لفظوں میں کی ہے۔ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن، حدیث، مذاہبِ سلف، لغت اور قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو۔ یعنی مسائلِ شرعیہ کے متعلق جس قدر آیتیں قرآن میں ہیں، جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں، جس قدر علمِ لغت درکار ہے، سلف کے جو اقوال ہیں تقریباً کل جانتا ہو۔ اگر ان میں سے کسی میں کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں ہے اور اس کو تقلید کرنی چاہیئے۔

مجتہدین کے صواب پر ہونے میں ان مسائلِ فرعی اختلافی میں کہ جن میں حکم قطعی نہیں ہے اختلاف ہے کہ کیا ان میں سے ہر ایک صحت پر ہے یا ایک صحت پر ہے اور دوسرا غلطی پر۔ شیخ ابوالحسن اشعری رح اور قاضی ابوبکر رح اور ابو یوسف رح اور محمد بن حسن رح اور ابنِ شریح بلکہ تمام متکلمینِ اشاعرہ و معتزلہ کے نزدیک مجتہد کی رائے میں کبھی غلطی نہیں ہوتی۔ اور عامۂ فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہوتی ہے اور صحیح بھی۔ چاروں اماموں کی بعض تصریحات سے بھی یہی نکلتا ہے۔ اگرچہ انہوں نے یہ قول صاف کر کے نہیں کہا ہے مگر مجتہد اپنی خطا میں معذور سمجھا جاتا ہے۔ اس کی خطائے اجتہادی عند اللہ قابلِ بازپرس نہیں جیسا کہ اصم معتزلی نے اس سے خلاف خیال کیا ہے۔ بلکہ ابوہریرہ رض اور عبداللہ بن عمر رض سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ اجتہاد کے اجر میں مجتہدِ مصیب کے لئے دو ثواب ہیں اور مخطی کے لئے ایک ثواب۔ مگر بوجہ خطا کے نقص اس لئے لازم نہیں آتا کہ حکمِ اجتہاد ناقص نہیں ہوا کرتا ہے۔ مجتہد کا مخطی و مصیب ہونا اس حدیث سے جس کو ترمذی اور ابوداؤد اور نسائی نے علقمہ رح سے اور انہوں نے ابنِ مسعود رض سے روایت کی ہے ثابت ہے کہ ابنِ مسعود رض سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا مگر نہ اس کا کچھ مہر معین کیا اور نہ اس سے صحبت کی اور نہ خلوتِ صحیحہ اور وہ شخص مر گیا تو اس قسم کے مہر کی تعیین کیونکر ہوگی۔ ابنِ مسعود رض کے خیال میں اس وقت کوئی حکم نہ آیا۔ مہینہ بھر تک غور کرتے رہے۔ ایک مہینے کے بعد اجتہاد کر کے کہا، اس عورت کو مہرِ مثل دینا چاہیئے اور اس عورت پر وفات کی عدت لازم ہے۔ اور اس عورت کے لئے میراث بھی ہے۔ اور جس وقت انہوں نے فتویٰ دیا تھا تو سب سے یہ کہہ دیا تھا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر کامیاب ہوا صواب پر تو اللہ کی طرف سے ہے، اگر خطا کی تو وہ میرے اور شیطان کی طرف سے سمجھنی چاہیئے۔ اور جس وقت انہوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ رض کا ہجوم تھا اور کسی نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا پس اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اجتہاد میں خطا کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس موقع پر ایک قرینۂ خارجی یعنی معقل کے اس بیان سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی بَرْوَعْ دخترِ واشق کے حق میں یوں ہی حکم کیا تھا، جو یہ احتمال اٹھ گیا تھا وہ ہمارے مدعا کے منافی نہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مجتہد مسائلِ شرعی میں غور و فکر کر کے جس قدر جزئیات استنباط کرے گا اور ان کو دلائل سے مدلل کر دے گا غالب رائے میں اس کا یہ سارا اجتہاد صواب سمجھنے کے قابل ہوگا مگر یقین اس پر نہیں کرتے کہ جو کچھ اس شخص نے کہا ہے وہ سب صواب ہی ہے، خطا کا نام نہیں۔ پس جتنے مجتہد کسی مسئلہ میں خلاف کرتے ہیں اس میں سے امرِ حق اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی پہلو ہوتا ہے۔ مگر



ہم کو بالیقین یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس میں سے کس کا اجتہاد دراصل صحیح ہے اور کس کا غلط۔ اس لئے کہا ہے کہ مذہب حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی حق ہیں۔ مگر معتزلہ اور بعضے علمائے اشعری کہتے ہیں کہ جس طرف مجتہد کی رائے گئی وہی منجانب اللہ ہے۔ اس لئے کہ مقامِ خلاف میں حق بات علمِ الٰہی میں متعدد ہوا کرتی ہے۔ مگر ان کا یہ خیال غلط ہے۔ اس لئے کہ بعضے مجتہد ایک شے کی حرمت کا اعتقاد کرتے ہیں اور بعضے اسی کو حلال جانتے ہیں۔ پھر ان دونوں کا اتحاد علمِ الٰہی میں کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ اجتماعِ منافیین لازم آتا ہے۔

دوم جو چیز قیاس سے ثابت ہوا کرتی ہے تو گویا وہ نص سے ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ قیاس مُظہر ہے نہ مُثبِت۔ اور نص سے ایک ہی چیز ثابت ہوتی ہے۔ پس جہاں دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہوگا ورنہ دونوں چیزوں کا ایک نص سے ثابت ہونا لازم آئے گا۔ تیسرے موضعِ اختلاف میں اگر ہر مجتہد کی رائے صائب ہو تو واقع میں ایک ہی چیز کا واجب اور غیر واجب ہونا ثابت ہو جائے۔ مگر یہ بھی یاد رہے کہ مجتہد مخطی کی خطا سے انہیں مسائل میں عند اللہ درگذر ہوگی جو فقہ کے احکام ہیں اور نقلیات میں داخل ہیں۔ مگر عقائد دینی اور مسائلِ کلامی میں جو عقل سے جانے جاتے ہیں اور ان پر اعتقاد رکھنا ضروری ہے مجتہد کی خطا معافی کے قابل نہیں۔ ان میں خطا کرنے والے کے دو حال ہیں یا کافر ہے جیسے یہود و نصاریٰ کہ وہ اپنی اپنی رائے سے شریک کرتے ہیں اور محمد رسول اللہ صلعم کی رسالت کو نہیں مانتے۔ یا فاسق اور گنہگار ہے جیسے اہل سنت و جماعت کے مخالف فرقے کہ وہ دینِ اسلام سے تو انکار نہیں کرتے مگر بعضے عقائد دینی کو جو دلیلِ عقلی سے ثابت ہیں، نہیں مانتے۔ مثلاً بعض رؤیتِ الٰہی اور اہلِ کبائر کے حق میں شفاعت ہونے کے قائل نہیں۔ اور یہ نہ کہنا چاہیئے کہ ماتریدیہ، اشاعرہ اور حنابلہ بھی تو بعضے مسائل میں باہم مخالف ہیں مگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے کو گمراہ نہیں جانتا ہے۔ اس لئے کہ ان گروہوں کا اختلاف اصولِ مسائل میں نہیں ہے جن پر دینِ اسلام کا مدار ہے۔ اور نہ ان میں سے کوئی شخص تعصب و عداوت کی وجہ سے اختلاف کرتا ہے۔ بعض کتب میں مذکور ہے کہ اہل سنت و جماعت اور معتزلہ وغیرہ میں اختلاف صرف مسائلِ اجتہادیہ میں ہے نہ کہ قرآن اور احادیث کی تاویلات میں، اس لئے کہ ان دونوں کی تاویل میں سب کے نزدیک حق ایک ہی امر ہے، اور جو اس میں خطا کرتا ہے ضرور اس پر عتاب ہوگا۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة (اور رسول بشر کے افضل ہیں ملائکہ کے رسولوں سے۔ اور رسول ملائکہ کے افضل ہیں عام بشر سے۔ اور عام بشر افضل ہیں عام ملائکہ سے) عامۃ البشر سے کاملین اولیاء اللہ اور علماء مراد ہیں۔ مصنف رح نے جو یہ تفصیل کی یہ بہتر ہے صرف اس قدر مجمل کہہ دینے سے کہ بشر افضل ہے ملک سے۔ ملائکہ کے رسولوں کے عام بشر سے افضل ہونے میں کسی کو کلام نہیں اس لئے کہ وہ حاملِ وحی ہیں اور انبیاء اور خداوند تعالیٰ کے درمیان پیغام رسانی کرتے ہیں۔ اور ان کی افضلیت کا عامۃ البشر سے قائل ہونا ضروریاتِ دین میں سے ہے اس لئے کہ خدائے تعالیٰ نے عموماً رسولوں کو اپنی تمام مخلوقات پر شرف و بزرگی بخشی ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ عامۃ البشر عوامِ ملائکہ سے افضل ہیں۔ بعضے قائل بہ تفضیل ہیں اور بعضے اس کے خلاف مگر انبیاء کا ملائکۂ سفلی یعنی عوامِ ملائکہ سے افضل ہونا مسلّم ہے۔ گفتگو اس میں ہے کہ ملائکۂ علوی یعنی خواصِ ملائکہ سے افضل ہیں یا نہیں۔ اہلِ سنت و جماعت اور شیعہ ان پر بھی انبیاء کو تفضیل دیتے ہیں۔ اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا (جب ہم نے کہا فرشتوں سے آدم کو سجدہ کرو انہوں نے سجدہ کیا) اس سے تمام علوی و سفلی فرشتوں پر آدم کی تفضیل ثابت ہے۔ اس کے بعد جو دوسری آیت قرآن مجید میں ہے، فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ۔ عموم اور استغراق میں اس قدر صریح ہے کہ اس کی تخصیص حدِ تعریف کو پہنچتی ہے (۲) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ۔

قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (اور آدم کو تمام چیزوں کے نام سکھائے۔ پھر وہ دکھائے فرشتوں کو۔ کہا بتاؤ مجھ کو ان کے نام اگر تم سچے ہو۔ فرشتوں نے کہا تو سب سے نرالا ہے ہم کو معلوم نہیں مگر جتنا تو نے سکھا دیا ہے۔ تو ہی ہے اصل جاننے والا حکمت والا) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ آدم کو معلوم تھا فرشتوں کو معلوم نہ تھا۔ اور عالم غیر عالم سے افضل ہوتا ہے۔ بعضے اشاعرہ تفضیلِ ملائکہ کی طرف بھی گئے ہیں۔ قاضی ابوبکر باقلانی کا قولِ مختار یہی ہے۔ اور عبداللہ حلیمی کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور کلام امام غزالی سے بھی بعض مواضع میں ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور معتزلہ کا عموماً یہ قول ہے کہ ملائکۂ علوی انبیاء سے افضل ہیں اس واسطے کہ (۱) ملائکہ صرف ارواحِ مجردہ ہیں ان کو نہ مادہ سے تعلق ہے نہ اس کے لوازمات سے علاقہ۔ اسی لئے ان کے جتنے کمالات ہیں وہ سب ان کے مبدأ فطرت میں بالفعل موجود ہیں۔ ان کا وقوع وظہور کسی چیز پر یا زمانۂ آئندہ پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف انسان کے کہ اپنی آفرینش میں تمام اوصافِ قدسیہ سے خالی ہے جو باعث ہیں مراتبِ اعلیٰ کی طرف۔ نفسِ ناطقۂ انسانی میں جتنے کمالات آئے ہیں وہ سب تھوڑے تھوڑے آئے ہیں اور جو اپنے اوصاف میں کامل اور تمام ہوتا ہے وہ ناقص اور ناتمام سے افضل ہوا کرتا ہے۔ (۲) ملائکۂ علوی افلاک اور کواکب سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ فساد سے پاک ہیں لیکن انسان کے نفوس اجسامِ سفلی سے متعلق ہیں اور ہمیشہ بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ پس ملائکہ اپنے متعلقات کی وجہ سے شریف ہیں اور انسان اپنے متعلقات کے سبب سے دون مرتبہ (۳) ملائکہ شہوت اور غضب سے مبرا ہیں اور یہی دونوں قوتیں تمام شر و فساد کا منشا اور مبدأ ہیں۔ (۴) ملائکہ نورانی اور لطیف ہیں۔ حجابوں کا رفع اور تجلیاتِ الٰہی کا مشاہدہ ان کو ہمیشہ میسر ہے۔ اور جسمانیات، مادہ اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور مادہ ظلمانی ہے اس لئے خدا کی صفاتِ کاملہ کا نمونہ ان میں تجلی نہیں فرما سکتا (۵) ملائکہ مشکل سے مشکل کاموں کو بہت آسانی سے کر سکتے ہیں اور ان کو بڑے کاموں سے کچھ بھی کمزوری اور کسل اور ماندگی نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے کہ جہاں طاقت قوائے مزاجی کی وجہ سے ہوتی ہے وہاں فوق العادۃ طاقت آزمائی سے یا ہمیشہ محنت ومشقت کرتے رہنے سے طاقت میں نقصان اور فتور پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جسمانیات کا یہی حال ہے مگر ملائکہ ان سے خالی ہیں، اس وجہ سے ان کی قوت اور قدرت میں کبھی فرق نہیں پڑ سکتا (۶) فرشتے عالم الغیب ہیں۔ زمانہ میں جو کچھ گذر چکا اور ہوتا ہے اور آئندہ کو وقوع میں آنے والا ہے ان کو سب کا علم ہر وقت ہے۔ اور ان کے علم میں ذرا غلطی اور فرق نہیں پڑ سکتا۔ اور ان کا علم ابتدائے آفرینش سے اسی طرح ہے اور ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ مگر جسمانیات کا علم اس کے برخلاف ہے۔

جواب ان تمام دلیلوں کا یہ ہے کہ تفضیل کی یہ وجوہات قواعدِ فلسفہ کے مطابق ہیں اور یہ معتزلہ نے کتبِ فلاسفہ ہی سے لی بھی ہیں بلکہ یہ لوگ اس باب میں فلاسفہ کے قدم بقدم ہیں۔ اہل سنت ان قواعد کو نہیں مانتے اور نہ ان کے نزدیک فضیلت سے یہ چیزیں مراد ہیں۔ وہ جس افضلیت میں کلام کرتے ہیں وہ کثرتِ ثواب کے معنوں میں ہے۔

معتزلہ افضلیت ملائکہ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ملائکہ خدا کے ایلچی ہیں۔ خدا کی طرف سے انبیاء کے پاس پیغام لاتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بھیجنے والے کے نزدیک جتنا مقرب اور معتمد ایلچی ہوتا ہے اُتنا وہ شخص نہیں ہوتا جس کے پاس پیغام بھیجا جاتا ہے۔ اور تم دیکھ لو کہ نبی کے امت سے افضل ہونے کی یہی وجہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ان کے پاس پیغام لاتا ہے۔ یہ اس کی زبانی اپنے رب کے احکام سنتے ہیں، پس ملائکہ انبیاء سے ضرور افضل ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ ہر جگہ مرسِل کے نزدیک رسول کا مرتبہ مُرسَل الیہ سے افضل ہوا کرے۔ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بادشاہ دوسرے بادشاہ کے پاس سفیر بھیجتا ہے اور سفیر کا مرتبہ بادشاہِ مرسِل کی نظر میں بادشاہِ مرسَل الیہ کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک خواصِ بشر کہ انبیاء علیہم السلام ہیں افضل ہیں خواصِ ملائکہ



سے۔
وللہ الحمد والمنة علی التمام۔ وعلیٰ نبیه افضل الصلوٰة والسلام وصحبه البررة الکرام وتابعیه باحسان الیٰ یوم القیامة۔

## خاتمة الطبع

خداوندِ عالَم کے فضل سے نسخۂ صحیحہ متضمن عقائدِ اسلامیہ مسمی بہ **تہذیبُ العقائد** مؤلفۂ مکملِ علومِ اولین وآخرین متممِ مقاصدِ متقدمین ومتاخرین جناب مولوی **محمد نجم الغنی خان** سلمہ اللہ المنان رئیس رامپور خلف باشرف مولوی عبدالغنی خان ابن مولوی عبدالعلی خان ابن مولوی عبدالرحمٰن خان ابنِ مولانا حاجی محمد سعید صاحب محدث شاگرد حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ باہتمام **قدیمی کتب خانہ، آرام باغ۔ کراچی** طبع ہوا۔